Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr02depa

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

R.S.
LAP STORAGE
SEP 15 1987

VIOLENCIA
Poder y Opresión

SEVERINO CROATTO
SANDRO GALLAZZI
HANS DE WIT
DAGOBERTO RAMIREZ
JORGE PIXLEY

2

RIBLA | REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de redacción (para 1988 y 1989)

Gustavo Gutiérrez

Carlos Mesters
José Comblin
Marcelo Barros de Sousa
Jorge Pixley
Elsa Tamez
Javier Saravia
Paulo Lockmann
Hans de Wit

Coordinadores regionales

Cono Sur:

Dagoberto Ramírez, Casilla13596, Santiago, Chile.
José Severino Croatto, Camacuá 282, 1406, Buenos Aires, Argentina.

Meso-América:

Pablo Richard, Apartado 389, 2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.
Jandir Santin, Reparto Vista Hermosa 64, Managua, Nicaragua.

Brasil:

Gilberto Gorgulho, Rua Atibaia 420, 01235, Sao Paulo, SP, Brasil.
Tércio Machado Siqueira, Rua do Sacramento 230, 09720, Sao Bernardo do Campo, SP, Brasil.

Coordinador General:

Milton Schwantes, Rua Faria de Lemos 84, 07090, Guarulhos, SP, Brasil.

Responsables de este número:

Dagoberto Ramírez F.

Esta Revista se publica en español y en portugués 2 veces al año.

En español por: Editorial DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.

En Portugués por: Editora Vozes, Rua Frei Luís 100, 25689, Petrópolis, RJ, Brasil, y
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93001, Sao Leopoldo, RS, Brasil.

Costo de la suscripción: *América Latina:* US $ 12
Otros países: US $ 20

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCION

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION
BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 2

SAN JOSE, COSTA RICA

1988

DIRIGIO LA EDICION: Jorge David Aruj

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1988

Impreso en Costa Rica•Printed in Costa Rica

Pedidos a:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
Sabanilla, San José
Costa Rica

CONTENIDO

EDITORIAL 5

VIOLENCIA Y DESMESURA DEL PODER 9
J. Severino Croatto

CELEBRAMOS LAS JUSTICIAS DE YAVE 19
(Libro de Josué)
Sandro Gallazzi

¿QUE DIOS OS PODRA LIBRAR DE MIS MANOS? 33
(Releyendo Daniel 3)
Hans de Wit

UNA LITURGIA FUNEBRE POR LA CAIDA DEL TIRANO ... 59
(Isaías 14.4b-23)
J. Severino Croatto

VIOLENCIA Y TESTIMONIO PROFETICO 69
(Ev. de Marcos)
Dagoberto Ramírez

¿EXIGE EL DIOS VERDADERO SACRIFICIOS
Y CRUENTOS? 109
Jorge Pixley

RESEÑAS 133

i. Harry Smit, "Violencia y No violencia
en el Antiguo Testamento"
E. Haag y otros.

ii. Hans de Wit, "Crear y amar en libertad",
según texto de Severino Croatto.

EDITORIAL

Latinoamérica y el Caribe se aprestan a celebrar los 500 años del descubrimiento de América. Desde luego que una conmemoración de esta naturaleza no podía dejar de ser conflictiva en la actual situación del continente. La primera pregunta es si tenemos en realidad algo que celebrar, o si no debemos más bien hacer un gran acto de contrición y mea culpa por la cantidad de injusticias que se han cometido en todo este tiempo con miles de personas: hombres, mujeres y niños; y especialmente con campesinos y razas indígenas, que han sido arrasadas y despojadas de sus tierras.

Estas preguntas no surgen de la nada. No son cuestiones emocionales, ocultas en la historia que debe revisarse. El despertar de los pueblos que ha venido operando en el continente respecto a su situación de dependencia del Primer Mundo, es un sentimiento muy grande. América Latina ha descubierto que la dependencia no es un fenómeno económico-político de la época moderna, sino que ésta se remonta prácticamente a toda la historia del continente desde su "descubrimiento" por los españoles y portugueses. Nadie desconoce que la lucha por la liberación es un fenómeno que recorre todo el continente de distintas formas y surge de la conciencia de vivir siglos bajo la dominación y la violencia impuesta, primero por los conquistadores hispano-lusitanos y, luego, por otras potencias coloniales.

Esta violencia, ejercida desde el poder dominante sobre la totalidad de los pueblos americanos, ha generado todo tipo de alianzas del poder político con los intereses económicos y de éstos con el poder religioso. El continente americano ha vivido a la sombra de dichas alianzas, en las que las grandes potencias luchan por la hegemonía de tierras y riquezas, sojuzgando a pueblos, razas y dioses.

A partir de esta experiencia, y como cristianos dedicados al estudio de la Biblia, hemos querido reflexionar sobre el tema del poder y la violencia estructural. Cuando leemos las Escrituras desde nuestra práctica latinoamericana, asombra ver que exista tanto paralelismo entre las experiencias del pueblo de la Biblia y la situación actual de nuestros pueblos y, en particular, de las comunidades cristianas populares dispersas por el continente. Pareciera que en ambos casos, se trata de la experiencia de vivir como pueblos oprimidos bajo el yugo del poder extranjero que genera todo tipo de violencia sobre los dominados.

Los trabajos que ofrecemos en este número van en esa direc-

ción. Seis artículos tratan sobre el tema del poder y la violencia que los sectores dominantes ejercen sobre los pueblos oprimidos. El análisis del texto bíblico ofrece además, pistas acerca de como Israel o la comunidad cristiana percibieron la mano de Dios en esta situación de opresión.

Los trabajos que ofrecen estos biblistas desde Latinoamérica, si bien es cierto están a un nivel de análisis crítico y erudición aceptables en el concierto bíblico internacional, tienen la particularidad de ser el producto de la reflexión de biblistas y pastores del pueblo de Dios insertos en las comunidades cristianas populares del continente. En este sentido reflejan la experiencia y buscan responder a las preocupaciones que la Iglesia latinoamericana está viviendo en este momento. Las diferentes lecturas del texto bíblico aunque son trabajos académicos con cierto rigor científico, no son totalmente "objetivas", en cuanto están motivadas e interesadas en alimentar la práctica de los cristianos en el continente.

Si bien es cierto la situación de Latinoamérica y el Caribe es muy crítica, sabemos que no podemos y no debemos caer en el escepticismo. Después de todo, el pueblo pobre y creyente no pierde la esperanza de alcanzar su liberación y está cierto de que Dios está de su lado, y así lo testifica la Sagrada Escritura. Asimismo la historia del continente y del pueblo de Dios, en particular la de sus mártires, que todavía está por escribirse, habrá de manifestarse en una lucha de siglos.

No podemos decir entonces que la Iglesia haya estado siempre al lado de los pobres. Tampoco se puede afirmar que ha estado en contra de ellos. Sectores al interior de ella se han colocado en muchas ocasiones al lado del poder dominante y otros han creído que es posible quedarse al margen de la lucha política y económica. Finalmente unos pocos —tal vez los menos—, el remanente fiel, han permanecido al lado de los pobres. Siguiendo la línea del testimonio bíblico creemos que es posible rastrear las huellas de Dios en las Escrituras y leer la historia de su pueblo, para concluir que así como estuvo con aquellos también está amando, cuidando, protegiendo y alentando al pueblo pobre del continente americano.

Esperamos que la lectura de estos trabajos, más que ofrecer respuestas acabadas o aportar erudición, levante preguntas que motiven un diálogo fructífero entre los cristianos y las comunidades cristianas o también, por qué no decirlo, con creyentes de otras religiones y también con los no creyentes. Este diálogo para que sea valedero debe conducirnos no sólo a la discusión, a la confrontación de líneas de pensamiento, de teologías o ideologías, sino sobre todo debe llevarnos a una práctica de compromiso de solidaridad con aquellos sectores más desposeídos de nuestro continente que sabemos además, están presentes en otros lugares del Tercer Mundo, y

también con las minorías postergadas del Primer Mundo.

Nuestro propósito es, además, promover un despertar al interior de nuestras propias iglesias latinoamericanas, a veces adormecidas en una práctica eclesial únicamente litúrgica y/o sacramental que poco o nada tiene que ver con el sufrimiento que hay en nuestros pueblos.

Si la Iglesia es una Iglesia de la Palabra, debe dejarse interpelar por ella. Es este el propósito de nuestros trabajos.

DAGOBERTO RAMIREZ F.
Santiago de Chile

VIOLENCIA Y DESMESURA DEL PODER
(reflexiones bíblicas)

J. Severino Croatto

"La tierra estaba llena de **violencia**", nos dice el redactor que introduce el relato del diluvio (Génesis 6:11b.13a). La constatación parece global, pero el contexto inmediato clausura la referencia a **los hombres** (vv. 5 y 12b), y más concretamente a la **desmesura** de los gigantes, poderosos y famosos (v. 4). Este pasaje bíblico nos sirve de buen comienzo para reflexionar sobre lo que es la violencia, ese fenómeno humano de todos los tiempos, registrado en los textos más antiguos de que tengamos conocimiento.

1. Introducción

La violencia es siempre una manifestación de poder, y es desencadenada por el deseo egoísta de "ser/tener/poder" más que otro, el cual se convierte en su receptor y en el perjudicado real. La violencia no se ejercita en el vacío sino sobre un "otro" y sus cosas. Es la primera violencia, la que rompe el equilibrio de las relaciones justas y normales de la sociedad, desde la familia hasta el estado. Es perversa por cuanto genera injusticias por un lado, y respuestas violentas por el otro. Más aun cuando el poder que la sostiene tiene en su origen la finalidad de proteger al desvalido, justamente al que **no tiene** poder. Por ello los profetas de Israel son tan sensibles a la corrupción del poder que engendra injusticia y pobreza (cf. Amós 3:9ss; 5:7.10-12; 8:4-6); más que a la violencia entre iguales.

Por cuanto el poder orientado a proteger al débil se pervierte en violencia **contra** éste, generando injusticias, desprotección, impunidad, carencias, surge a veces otra violencia que es respuesta y rechazo. Aquella se engendra en el egoísmo, está en el amor o al menos en el derecho de justa defensa.

Hay en efecto en toda sociedad leyes que regulan las prácticas sociales para prevenir la primera violencia, para asegurar las relaciones justas, el bien de la comunidad. Pero la realidad no expresa siempre su cumplimiento: la primera violencia, aquella que es producto de la "desmesura del poder", engendra estados de injusticia, de desorden en las relaciones sociales. Dada esta situación, hay también otras leyes que sirven para restablecer la justicia (castigos, multas, indemnizaciones, etc.). El resultado buscado es el retorno al estado normal de

las relaciones sociales en una comunidad.

Ahora bien, este ejercicio de la justicia restauradora se expresa como una forma de poder (del rey, del juez, de todo aquel que administra la justicia). Aquí es donde la función salvífica del poder se pone a prueba. Es fácil que dicha función se degenere, se haga opresora, protegiendo a los gestores de la injusticia primera, en vez de hacerlo respecto de los débiles oprimidos. Esta es una segunda violencia, que apoya a la primera y deja al oprimido completamente indefenso. ¿Contemplan las sociedades esta situación, creando leyes que castiguen a los que no practican la justicia? El problema es serio. Se puede entenderlo mejor con el proverbio sobre la sal: si ésta se vuelve insípida, ¿con qué se podrá salar una comida? Si la justicia se vuelve injusticia ¿con qué se podrá hacer justicia?

2. La palabra crítica de los profetas

Por eso los profetas de Israel atacaron quizás con más crudeza esta "injusticia de la justicia", esta segunda violencia, que a la ya insoportable injusticia primera, la que engendra opresión y pobreza. Critican a los ricos y a los poderosos por oprimir a los débiles (Isaías 1:10ss; Amós 2:6s; 4:1; 5:11; 8:4-6; Jeremías 7:5-6; 22:3.13ss, etc.), pero más se detienen en reclamar el ejercicio de la justicia a aquellos que tienen la función de hacerlo: *"dad sus derechos al oprimido* (tal vez: enderezad al opresor), *haced justicia al huérfano, abogad por la viuda"* (Isaías 1:17b). No es una voz dirigida a los opresores de la primera forma de violencia sino a quienes pueden suprimirla y no lo hacen.

La interpelación de Jeremías 7:3 a la *"casa real de Judá"* se refiere a la primera violencia *("no hagais violencia ni derrameis sangre inocente en este lugar")* pero sobre todo a los de la segunda: *"practicad el derecho y la justicia, librad al oprimido de manos del opresor, y al forastero, al huérfano y a la viuda no atropelleis".* La frase subrayada destaca no sólo la violencia opresora que produce injusticia sino también la obligación de los que tienen poder ("la casa de Judá", la clase dirigente de Jerusalén) de revertir dicha situación. La interpelación profética da a entender que el poder real no se ejercía en esa dirección sino en la contraria, en la de una segunda violencia. El elogio a Josías porque *"hacía justicia y derecho..., juzgaba la causa del oprimido y del pobre"* (v. 15s) supone la crítica a Joaquim porque no lo hacía (vv. 13-17). Este rey es acusado de las dos formas de violencia vistas hasta aquí: el abuso de su poder para engrandecerse a costa de sus súbditos (vv. 13 y 17, como inclusión del poema) y el no ejercicio del mismo para juzgar en favor de los oprimidos (vv. 15-16 por contraposición con Josías). Esta referencia está en el centro, señalando el clímax de la acusación.

Llama la atención, a su vez, que en el libro de Amós la crítica por la primera violencia esté en los extremos (2:6s y 8:4-6) y en dos oráculos centrales (4:1 y 5:11) pero que todo el libro, sobre todo en el centro, esté salpicado de referencias a la segunda violencia, la no-práctica de la justicia salvadora (5: 7.10.12b.15a; 6:12). Por ello, en vez de fiestas religiosas y de sacrificios, Yavé reclama de Israel *"que fluya el juicio como agua y la justicia como un torrente inagotable"* (5:24). El oráculo está dirigido a quienes tienen la función de administrar justicia en favor de los desvalidos, objeto de la violencia opresora de los poderosos. Resulta claro también que los actores de la primera violencia se sumen a los de la segunda. Son quienes, en palabras del libro de Isaías, sobornan, llevan regalos a los jueces y no dejan que el pleito de la viuda llegue hasta ellos (1:23.26a, en relación contrapuesta).

3. La violencia que reprime

La palabra profética intenta generar la conversión; es poderosa pero no violenta. El resultado empero suele ser el rechazo y, como consecuencia normal, en los contextos de poder, la represión(1). La historia de Jeremías está marcada por estas vicisitudes de su palabra crítica (esp. capítulos 26ss), resumidas a su vez en el relato que interpreta su llamado (1:17-19). En la estructuración retórica del gran oráculo de Amós contra Israel (2:6-16) la violencia represiva contra la voz profética hace de contrapunto a la violencia primera de los opresores en lo económico: *"Habéis conminado a los profetas, diciendo: '¡no profeticeis!'* " (2:12, en conexión con 2:6-8; en el medio, vv. 9-11, aparece la memoria de los hechos salvíficos centrales, ampliada con una referencia al envío de los profetas). La violencia contra el profeta es ejercida por los que tienen poder, económico, legal o religioso. El sacerdote Amasías reprime a Amós diciéndole: *"¡Vete, vidente, huye a la tierra de Judá!"*. (7:12) o: *"¡No profetices contra Israel, no vaticines contra la casa de Isaac!"* (v. 15). Esta frase nos indica claramente que los actores de la primera y de la segunda violencia son los mismos, o están unidos. Lo que Amós predicaba contra la opresión económica molestaba también a la clase dirigente, responsable global de la justicia.

La represión al profeta es otra forma de violencia, que podríamos llamar "tercera" violencia. En las historias de Jeremías y de Amós la secuencia es perceptible: la violencia de la opresión económica y social, lejos de ser suprimida por la práctica de la justicia, es ahondada por la violencia antisalvífica de los jueces y sus colabora-

1. Cf. "Palabra profética y no-conversión (la tematización bíblica del rechazo al profeta)", en Varios, Vox Evangelii (Isedet 1984) 9-20.

dores; el profeta sale a defender a los oprimidos, pero es reprimido por aquellos que debieran usar el poder para restablecer la justicia inicialmente vulnerada.

4. La represión a los procesos de liberación

Como respuesta a las violencias primera y segunda puede darse, en lugar de o junto con la palabra profética, un proceso de liberación. Si es violento porque ya no hay alternativas pacíficas, es una expresión del derecho de los oprimidos a luchar por la vida y la justicia. Es muy distinto el signo de esta violencia del oprimido, cuando es necesaria, sin alternativas, que la del opresor o la del juez que ha pervertido la justicia. Todos los pueblos oprimidos o colonizados han ejercitado la violencia para liberarse e independizarse. Y también es verdad que estos procesos de liberación no fueron fáciles sino que estuvieron signados por una respuesta *violenta* de los poderes opresores. La represión (política, militar, económica, ideológica) es otra expresión de eso que llamamos tercera violencia, equivalente entonces a la que reprime la voz profética que reclama justicia por la palabra: es la que reprime todo proceso de liberación. Que pretende la aniquilación total del "enemigo" y que va acompañada de un fuerte componente ideológico, como en el caso de la "pax romana". Esta paz tan celebrada en una lectura ingenua, no era sino el símbolo de la humillación y represión omnímoda de todos los pueblos caídos bajo el imperio romano. También hoy se pretende afirmar una "pax occidentalis" en el silencio de los países explotados. Como respaldo ideológico existe a su vez una "pax prophetica", la de los falsos profetas tan bien caracterizados en los poemas de Jeremías 23:9-40 ("dicen a los que desprecian la palabra de Yavé: ' ¡paz tendreis!' y a todos los que caminan en terquedad de corazón: ' ¡no os sucederá nada malo!' ", v. 17).

Hemos visto hasta aquí cinco expresiones de la violencia: la del opresor, la de la justicia pervertida, la que reprime al profeta que reclama justicia, la de algunos procesos de liberación, y la que los reprime. La última es equivalente a la tercera (ambas son represoras). En forma esquemática tendríamos:

I	*II*
Opresión de base (económica, política, cultural, religiosa, social, etc.)	*Justicia pervertida*

palabra profética	*III*
	represión
procesos de liberación	*represión*
(aspectos violentos)	
IV	*V*

En realidad, todas estas formas de violencia se reducen al binomio "opresión-liberación": cuatro expresan la opresión y son objeto de calificaciones negativas y antisalvíficas en la Biblia. Tres por su parte (la justicia pervertida, la represión a los intentos de liberación y a la palabra profética) son sustento y apoyo de la primera violencia: los jueces de Israel, las actitudes del Faraón (Exodo 7ss) o de Senaquerib (Isaías 36-37), o las medidas represoras de un Joaquim (Jeremías 36), todo servía para sostener el estado de injusticia inicial y de opresión violencia en Israel, en Egipto o en Judá.

5. El sustento ideológico de la violencia

Otro fenómeno digno de atención consiste en la búsqueda de legitimación para todas las formas de violencia, legitimación empero que a su vez se dirige con preferencia al poder. Cabe recordar que el poema de la creación babilonio, el **Enuma Elis**, buscaba legitimar ideológicamente las prácticas de dominación política y militar de Babilonia mostrando la concentración del poder en Marduc, el Dios de aquella ciudad y del imperio homónimo. Los discursos tan sugerentes puestos en boca de conquistadores tales como el rey de Babilonia (Isaías 14), de Tiro (Ezequiel 28) o de Asiria (Isaías 10 y 36-37) enfatiza el poder, el status divino, la fuerza del dominador: *"al cielo voy a subir, por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono..., me asemejaré al Altísimo"* (Isaías 14: 13s); *"soy un Dios, estoy sentado en un trono divino, en el corazón de los mares"* (Ezequiel 28:2); *"con el poder de mi mano le hice* (destruir a pueblos enteros) *y con mi sabiduría, porque soy inteligente..."* (Isaías 10:13a);(2) *"¿acaso los dioses de las naciones han librado cada uno a su país de la mano del rey de sur? ¿dónde están los dioses de Jamat y de Arpad, don de los Dioses de Sefarvayim? ¿acaso han librado a Samaria de mi mano? ¿quiénes, de entre todos los dioses de los países, los han librado de mi mano, para que libre Yavé a Jerusalén de mi mano?"* (Isaías 36:18-20) (3). Lo más notable en tal desafío

2. Sobre este capítulo de Isaías, cf. "Desmesura del poder y destino de los imperios (exégesis de Isaías 10,5-27a)": Cuadernos de Teología 8:2 (ISEDET 1987) 147-151.
3. Para las implicaciones ideológicas, económicas y político-militares de Isaías 36-37, cf. "La crítica profética a la ideología militar imperialista. Exégesis de Isaías 36-37": Revista Bíblica 49 n.27 (1987) 160-165.

autoglorificante del poder opresor es el hecho de que no se compara éste con otro poder, aunque sea el del oprimido antes de llegar a serlo, sino con el de Dios/los Dioses del oprimido. En el caso de Senaquerib, por ejemplo, la medición no es entre él y Ezequias sino entre él y Yavé o los dioses de otros países (Isaías 36s). No se hace mención de los dioses de Asiria: el rey asirio tiene el poder de los mismos. De igual manera, en Exodo 1-15 no se miden el faraón y los hebreos, o sus dioses con Yavé sino él con Yavé. La exaltación del poder opresor al nivel de lo divino es digno de atención por el fuerte tono ideológico legitimador que refleja. El oprimido también legitima su violencia liberadora, cuando recurre a ella, en un poder: no en el suyo pues no lo tiene sino en otro superior. Exequías pide auxilio a Yavé (Isaías 37: 1-7. 14-20.29). El faraón de Egipto ejercerá su violencia represiva para no permitir la liberación de los esclavos hebreos (primera violencia), pero Yavé ejercerá su propia violencia, simbolizada en el gesto de la mano levantada e hiriente (Exodo 3:19s; 6:6; 7:4s y el relato subsiguiente de las plagas). Es una ingenuidad pensar que la violencia salvífica es un atributo exclusivo de Yavé y no de los hombres. El lenguaje de la violencia divina es simbólico; la violencia está en los procesos humanos de liberación (el opresor no deja liberarse gratuitamente, cf. Exodo 3:19s; 5:2; 7:4a). Su atribución a Dios es parte de la lectura-de-fe del acontecimiento. La violencia del opresor (el faraón) sólo pudo ser vencida por otra violencia, pues ni la exhortación ni los intentos de concientización resultaron viables (Exodo 5:1ss; 7:22, etc.).

6. El sujeto de la violencia

Vamos a hacer un paso más en nuestra reflexión sobre la violencia a la luz del testimonio bíblico. Algunas interpretaciones de los textos parecen generalizar el sujeto de la violencia, como en el caso de Génesis 6:11b.13a citado al comienzo. No sólo la violencia de Caín es específica (Génesis 4:1ss) sino también la que es objeto de la denuncia profética. La violencia puede ciertamente ser un fenómeno global si se la toma en forma genérica. Es propia de todos los seres vivos. Con una distinción, ya que entre los animales es auto-regulada por la necesidad, mientras que en el ser humano brota además del egoísmo y entonces se hace descontrolada. Por eso la violencia en todos los niveles de las relaciones sociales. El mensaje bíblico apunta también a esta violencia ubicua, y se pueden encontrar textos que la denuncian, desde el relato de Caín y Abel hasta las exhortaciones finales de las cartas paulinas.

Pero hay una violencia más especializada, que tiene que ver justamente con los niveles económico, político e ideológico de las prácticas sociales. Ahora bien, esta violencia no es posible para todos sino para segmentos definidos de la sociedad. La envidia de Caín o la ira violenta de un padre pueden ser "humanas", no así empero la injusticia social, la perversión de la justicia o la represión del profeta o de los procesos de liberación. Aquí no se ejercita un poder natural, una fuerza física, propia hasta de los deportes, sino un poder privilegiado, adquirido, dado o usurpado; un poder "estructural", pues está basado o se apoya en la estructura de las relaciones sociales y políticas. Los que tienen o administran el dinero (nivel económico), los que gobiernan, el rey, los jueces, los "ancianos" (como jefes), los príncipes, los "servidores" o funcionarios reales (plano político) los grupos de presión como el "pueblo de la tierra" (nivel social) o quienes tienen el control ideológico como los sacerdotes, los profetas, los sabios, los ancianos (en cuatro consejeros), todos estos disponen de una "fuerza" que no es física como la de Caín sino estructural. La violencia que pueden ejercitar les es inherente por lo que son dentro del tejido social. De ahí que la "desmesura" de este poder es también su perversión. Es violencia para oprimir o reprimir, no para salvar y proteger.

Ahora bien, es esta violencia la que en los textos bíblicos no se generaliza sino que es denunciada y criticada en referencia a sus actores específicos. Un par de ilustraciones bastará para confirmarlo.

Retomemos el texto de Génesis 6:11b.13a: *"la tierra estaba llena de violencia"*. ¿Se refiere el texto a toda la gente, y a cualquier tipo de violencia? Si se mira bien la redacción actual del libro, la destrucción de la humanidad pervertida no es justificada solamente por aquella mención aparentemente global de la extensión de la violencia sino en especial por el pequeño relato de los vv. 1-4 antepuesta con mucha coherencia. Aquí se constata la presencia en la tierra de seres no comunes, gigantes, famosos; por cualquiera de estas tres cualidades no representan a la humanidad toda sino a seres poderosos, sujetos de renombre héroes. Para ser tales, tuvieron que ser, en la representación del redactor de Génesis 6 (si no en la tradición mítica subyacente) o conquistadores o hacedores de grandes obras con el trabajo forzado de los más débiles. Un texto como este escrito sea en la época monárquica (contexto de la tradición "yavista") sea en la persa (redacción del Pentateuco), tiene motivos para pensar en los poderosos (Salomón o los reyes subsecuentes, o los conquistadores mesopotamios de turno) y no en todos los seres humanos por igual. Claro que la violencia llena toda la tierra, pero no es ejercida por todos los humanos.

Lo mismo pasa con Génesis 11:1-9. El gesto que origina la dispersión no es cualquier pecado sino alguna forma de desmesura del poder, marcada por lo menos por dos indicios del texto. Por un lado, en efecto, se habla de la construcción de la ciudad y de la torre; sabemos que ese tipo de obras se hacían con eficacia dentro de un sistema de explotación física y salarial (comparar Jeremías 22:13ss)(4). Por el otro, estos seres humanos buscan ser *"hombres de renombre"* (v.4) mediante aquellas realizaciones que parecen no tener límite (cf. el v.6). Estos indicios apuntan a una categoría de seres humanos que controlan un poder económico y político, y buscan una definición ideológica. Es un grupo social dentro de la universalidad humana a la que se refiere el mito en cuestión. Se puede agregar que el proyecto es malo no sólo por la violencia económica y social que supone sino también porque la "única lengua y el "único lugar" son símbolos de la concentración y control del poder: el dominador/opresor necesita un único lenguaje (para mandar y ser obedecido) y retener físicamente a sus súbditos en un único lugar. Los imperios (políticos, económicos, culturales, religiosos) siempre han impuesto su lengua y su lenguaje como únicos, y han mantenido un centro único de poder. "Babilonia" deviene un símbolo de estas prácticas.

Todavía sobre el Génesis. El "pecado" del capítulo 3 consiste en una transgresión al mandamiento de no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. Tanto tiempo se dijo que el pecado del primer hombre llegó a ser el pecado de todo hombre. Pero si contextualizamos el texto veremos que no es así, ni como "yavista" ni como parte del Pentateuco que es lo más importante. No entraremos aquí en detalles(5) pero es claro que se trata de un pecado cualificado por dos limitaciones: no es cualquier falta sino una desmesura del conocimiento (querer ser conocedores de todo como los Dioses), y tal desmesura no es posible a cualquier ser humano. Desde Salomón, los reyes de Israel se dejaron fascinar por la sabiduría y las grandes realizaciones de los pueblos vecinos, realizaciones empero que implicaban un retorno a la explotación económica y social (cf. 1 Samuel 8:10-18) Para su propia gloria abandonando el proyecto liberador del Yavé del Exodo. Génesis 3 está criticando la desmesura de los poderosos, de los que sólo por la práctica de la violencia política, social y económica llegan a ser famosos, a ser como los Dioses, los del entorno cultural de Israel. En ese contexto además, y en el plano ideológico, los reyes se preciaban de su condición casi divina.

---

4. Sobre la significación de la "ciudad" en un contexto económico y político, ver M. Schwantes, "A cidade e a torre (Gn 11,1-9)": Estudos Teológicos 21 (São Leopoldo 1981) 75-106; y "Acidade da justiça. Estudo exegético de Is. 1,21-28": ib. 22 (1982) 5 - 48.
5. Ver Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4--3:24 (La Aurora, Buenos Aires 1986) 175ss. 180ss.204ss.

También los profetas, cuando acusan sobre la injusticia social, la perversión de la justicia o la represión a los profetas, no generalizan tanto como se acostumbra decir. Aun cuando se dirigen o acusan al "pueblo". Isaías, por tomar un caso, empieza con una acusación aparentemente global: *"Israel no conoce/ mi pueblo no discierne"* (v. 3b); *"¡ay de la nación* (goy) *pecadora, pueblo* ('am) *cargado de culpa..."* (v. 4a). Pero en el v.10 se entra en las precisiones: "pueblo ('am) de Gomórra" está en paralelismo con "regidores (qesiné) de Sodoma" (v.10). Se trata por tanto de la clase dirigente de Jerusalén, simbolizada en aquellos dos toponimos famosos por su destrucción. La cualificación de "pueblo" se va afinando más a medida que progresa el relato actual: en el poema de los vv. 10-18a los acusados son aquellos que se exceden en las contribuciones rituales (ricos y poderosos) pero también en los crímenes, en diversas clases de violencia (vv. 15b *"vuestras manos están llenas de sangre"*; 16s. sobre el reclamo de justicia). Luego, en el gran poema estructurado de los vv. 21-26 los actores de violencia (v.21b.23) no son otros que la clase dirigente de Jerusalén (vv. 21a.26b), especialmente los que administran justicia (cf. el v.26a *"volveré a tus jueces como eran el principio"*, en contraposición con el 23b). Lo mismo pasa con el cántico de la viña (Isaías 5:1-7). La viña es *"la casa de Israel"* (v.7a) pero la acusación del v.7b, que revela el sentido ya claro de la parábola precisando su destinatario real, no deja dudas en cuanto a éste. *"esperaba derecho y he aquí asesinatos; justicia, y he aquí, gritos (de los oprimidos)"*. No se puede universalizar una sentencia de este volumen. Así es nuestro texto de Isaías en todo su recorrido(6).

Para un profeta era difícil generalizar su acusación a todo el país, a todos sus habitantes. Los pecados son concretos. El de la violencia es sumamente concreto, pues es el abuso de un poder que es determinado. Es notable el hecho de que el vocablo hebreo que indica violencia (hamas) suele ir acompañado de sod (raiz sadad), "despojo": Jeremías 6:7; 20:8; Ezequiel 45:9 con un sujeto bien definido ("esto es demasiado, príncipes de Israel: desistid del despojo y de la violencia, practicad el derecho y la justicia, liberad a 'mi pueblo' de vuestros impuestos"). A la clase dirigente de Samaria se dirige Amós como aquellos que "amontonan violencia y despojo en sus palacios" (3:10). Violencia, despojo y juicio pervertido van unidos en Habacuc 1:2-4. ¿Por qué Miqueas grita a la ciudad sus pecados (6:9 y 13) sino para especificar que denuncia los pecados sociales de los jefes y de los explotadores en lo económico y ("sus ricos están llenos de violencia", v.12a)? Isaías 53:9 asocia "ricos" con "violen-

6. Para una lectura en esta clave, cf. el comentario a Isaías 1-39 de la serie "Comentario bíblico" (Vozes, Petropolis/La Aurora, Buenos Aires 1988).

cia". En Ezequiel 28, en aquel célebre poema que critica la ideología y el poder económico del rey de Tiro, la violencia está en paralelo con "pecado", mostrando que éste es específico, y con el comercio, para señalar una de sus dimensiones más iterativas. (v.16). No es necesario hacer un recuento completo de los textos bíblicos, especialmente proféticos, que relacionan la violencia con el poder y la riqueza.

7. Conclusión

Hemos reflexionado sobre algunos aspectos de la violencia a la luz del mensaje bíblico. Un doble aspecto ha sido remarcado: por un lado, la violencia se estructura con el poder (económico, político, legal, ideológico), de cuya perversión es señal visible. Por el otro, el pecado de la violencia no es atribuido a la sociedad o al pueblo en general sino que es cualificada y de grupos sociales específicos, precisamente aquellos que ejercen o retienen algún tipo de poder en la sociedad. Esta doble constatación es importante para una relectura de los textos bíblicos. Una teología/predicación repetitiva tiende a generalizar el sujeto de la violencia (el ser humano pecador, el pueblo de Israel o el que sea, etc.). Yo así empero la interpretación profética que se mueve de contextos precisos y se dirige a grupos sociales determinados. Por eso los profetas son tan sensibles a la violencia social (económica, legal, política-militar, ideológica) y al sufrimiento de los débiles. Para estos esperan justicia de parte del retorno de David futuro:

"juzgará con justicia a los débiles,
y sentenciará con rectitud a los oprimidos del país"
(Isaías 11:4a)

José Severino Croatto
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
Argentina

"CELEBRAMOS LAS JUSTICIAS DE YAVE"

Sandro Gallazzi

Dirigiendo a los israelitas, Josué conquistó Canaan. Es lo que nos cuenta el libro de Josué.

Aquí en América Latina, esta historia sirve para infundir valor, incentivar la resistencia, animar la lucha de los oprimidos, que buscan un pedazo de suelo para vivir.

El conflicto: campo v/s ciudad

La redacción final del libro de Josué, realizada por el deuteronomista, nos da la impresión de que la conquista de la tierra de Canaan fue fruto de la lucha entre el pueblo de Israel y las otras poblaciones residentes en la tierra. El pueblo de Israel es identificado con el grupo del desierto, el grupo de Moisés y de Josué. Conquistan la tierra aniquilando, exterminando y expulsando a los otros pueblos.

Parece que Dios escogió una nación y rechazó violentamente a las "otras", sólo porque tenían otros dioses.

¿Será que es de ese modo?

La verdad, en medio de este pueblo llamado Israel hay quenitas (Nm. 10,29-32; Jue. 4,11.17), madianitas (Ex. 2,21), cuchitas (etiopes, negros) (Nm. 12,1) y una, no bien identificada, "multitud" que poseía ganado y ovejas (Ex. 12,38).

Grupos nómades y semi-nómades, grupos guerreros, grupos de agricultores, "hapiru"(1) formarán lo que más tarde será llamado Israel.

El libro de los Jueces nos habla de innumerables grupos que convivieron con los "israelitas" (Jue. 1,27-36) y hay quien dice que el "juez" Samgar no parece ser israelita (Jue. 3,31). Es difícil afirmar que Yavé sea el mismo Dios de una "nación" en sentido estricto.

---

(1) Para profundizar este concepto, es bueno leer el artículo de Hans Alfred Trein: "A situaçao histórica dos hebreus no Egito e no Antigo Testamento" Estudos Bíblicos Nº 16, pgs. 10-30, Vozes. Y también Milton Schwantes: "O Exodo como evento exemplar - Estudos Bíblicos Nº 16, pgs. 14-17, Vozes.

Por lo demás, una lectura atenta del propio Libro de Josué nos muestra que la verdadera lucha se dio contra "reyes" y contra "ciudades", más que contra poblaciones.

Fue la lucha de diferentes grupos oprimidos que vivían al margen del sistema imperial tributario, contra sus opresores, contra la ciudad.

Los polos del conflicto no son Israel v/s Cananeos, pero sí campo/desierto v/s ciudad.

Creo que ésta es una hipótesis seria y fundamentada que nos permite identificar mejor el telón de fondo de todos los mayores conflictos, de todas las "violencias" que sobrepasan la historia bíblica.

Por un lado el "Campo": fuerza productora, generadora de riqueza, pero explotada, oprimida y pobre.

Del otro, la "Ciudad": fuerza explotadora, que se sustenta concentrando y comercializando la riqueza producida por el campo.

Este es el centro del conflicto: el clan, el campo, la familia, la herencia están siendo oprimidos y espoliados por el palacio, por el templo y por el cuartel (la ciudad, en aquel momento no pasaba por eso).

Yavé y Baal, también, son los polos ideológicos de este conflicto. La fe en Yavé supone la adhesión al proyecto del campo libre, autónomo, dueño de su producto. La fe en Baal (es la idolatría en general, en la Biblia) tiene por detrás el proyecto del palacio, del tributo. Yavé es el garante del "derecho" del pueblo productor. Baal es el garante del "derecho" del rey.

En esta relación conflictual existe la semilla de la violencia.

La Guerra Santa

En esta perspectiva es interesante releer el libro de Josué y la teología de la guerra santa.

Es la guerra de Yavé en favor de su pueblo. El es el combatiente, el jefe del ejército de Yavé. (Jos. 5,13-15). A él el pueblo es consagrado y enfrentará la guerra, después de purificado, como en un gesto ritual (Jos. 5,2-9). Es una guerra en que todo enemigo debe ser muerto, como víctima ofrecida en sacrificio (Jos. 6,17-21).

Pero, no es una guerra contra las "poblaciones", no es una guerra contra los "pueblos de la tierra". Estos no serán exterminados; por el contrario, "todos los pueblos de la tierra sabrán cuan poderosa es la mano de Yavé" (Jos. 4,24).

Como ya dijimos, la guerra santa es contra las ciudades y contra los reyes. Son los reyes que quedan "desfallecidos" y "desalentados" (Jos. 5,1). Ellos se unen contra Josué (Jos. 9, 1-2; 11,1-4).

Los reyes serán derrotados, muertos, colgados en los árboles

(Jos. 8, 29; 10,16-27; 12).

Una mayor dificultad interpretativa representan los textos que hablan de los "habitantes de la tierra", que están tomados por el pavor (Jos. 2,9.24) y que serán exterminados (Jos. 9,24). Podríamos tener la impresión de un genocidio. Creo por eso, que es razonable la hipótesis de que aquí, como en muchos otros textos proféticos, los "habitantes de la tierra" no deben ser identificados con los campesinos, pero serán justamente los moradores de las ciudades que explotan el campo. Ellos poseen carros de fierro (Jos. 17,16), ellos se unen contra Josué (Jos. 7,19). Jos. 13,21 parece no dejar dudas: los habitantes de la tierra son al igual las ciudades, los reinos, los reyes y los príncipes vasallos.

Por su lado, la "ciudad" es "herem" (separado para Dios), anatema (Jos. 6,17; 8,26; 10,28-39). Ella es la víctima sacrificial que debe ser inmolada a Yavé, en el gran "culto" de la guerra santa. Es el holocausto definitivo. Nada debe quedar de ella: ni muro, ni palacio, ni templo, ni cuartel. Toda la vida de la ciudad debe ser tirada, todo objeto será consagrado a Yavé. Nadie podrá apoderarse de cosa alguna que sea de la ciudad.

Guerra santa no se da entre reyes que buscan un dominio mayor, ni entre ciudades en procura de un mayor control territorial. Guerra santa es la eliminación del centro del poder opresor.

Simbólicamente, sólo será salva la vida de Raab, la prostituta, víctima explotada dentro de la propia ciudad. Ella y su familia continuarán habitando en medio de Israel (Jos. 6,25).

La lucha del campo tiene un proyecto alternativo: un pueblo sin rey y sin palacio. La tierra tendrá que ser distribuida entre el pueblo, como herencia: toda la tierra y su producto (Jos. 1,3-6).

¡Basta de esclavitud, basta de tributo, basta de explotación! Yavé se transformará en el Dios de estos grupos que se llamarán Israel: el Dios de la memoria histórica de una lucha contra Faraón(2).

Yavé es el Dios que permanecerá siempre fiel a su alianza con los oprimidos; una alianza liberadora, una alianza de vida, que pasa necesariamente por la posesión de la tierra libre, de la tierra sin males. Por eso, a Yavé, y sólo a él, todos los que lucharan por la tierra, deberán servir (Jos. 24).

A pesar del relato el libro de Josué está muy lejos de la realidad histórica de la conquista (muchas tierras nunca fueron ocupadas, o sólo lo serán en la época de David), al igual que muchas ciudades nunca fueron derrotadas y que los grupos de la resistencia sólo consiguieron vivir en las montañas, aún así, este libro no pierde nada de su valor histórico teológico.

---

(2) Se puede leer también Sandro Gallazzi: "A mào do Senhor contra o Egito" - Estudos Bíblicos Nº 6, pgs. 11-20, Vozes.

Es el proyecto, el programa histórico de Yavé y de su pueblo, que sólo terminará con la destrucción definitiva de la Babilonia opresora (Ap. 17-18) para dar lugar a la nueva Jerusalén, ciudad-campo, con muchas plantaciones, pero, sin palacio y sin templo. Ciudad nueva, donde no habrá más llanto, ni lágrimas, ni luto (Ap. 21-22).

El libro de Josué continuará dando el rumbo a todas las luchas populares de liberación: lucha contra toda forma de opresión y de explotación del pueblo pobre; lucha contra toda ciudad y el sistema violento por ella representado. Esta lucha, nunca será llamada "violenta": será siempre guerra de Yavé, guerra santa, guerra bendita y bendecida.

La Lucha contra el Estado Opresor

Es bastante complejo describir cómo la pequeña y frágil organización tribal, que se firmó en la tierra de Canaan, acabó siendo el "Estado" de Israel. Los Libros de los Jueces y de Samuel aportan varios factores que llevaron a escoger la estructura monárquica. No es nuestra tarea estudiar todo eso. Sólo vamos a enumerar:

—La siempre presente ideología ligada a los baales, que vienen haciendo enflaquecer la memoria del proyecto político que viene de la fe en Yavé (Jue. 2,11-3,6).

—La primera tentativa monárquica, consecuencia del fortalecimiento del poder urbano alrededor de los templos y la pugna entre las ciudades por el control comercial (Jue. 8,22-9,57).

—La corrupción que penetra en el templo y en el tribunal y hace que los servicios prestados al pueblo se transformen en abusos de poder (1º Sam. 2,12-17; 22-25; 8,1-3).

—El crecimiento de la producción pecuaria (el buey), que crea nuevas relaciones de trabajo (1º Sam. 11,5-7).

—Y por último, el largo período de dominación filistea, que exige una articulación mayor entre los varios grupos para garantizar la defensa de la tierra (1º Sam. 7,2). Son pistas que nos ayudan a detectar un cambio de rumbo hacia la creación de un estado centralizado y monárquico.

El redactor deuteronomista nos presenta, en el capítulo 8 del 1º libro de Samuel, una evaluación crítica de la monarquía y nos muestra la elección del rey como una decisión de las ciudades (1º Sam. 8,22b).

Los "derechos del rey" son presentados como una lista de violencias hechas contra la tribu, la casa y la herencia (1º Sam. 8,10-18).

Con la creación del estado, la explotación pasa a ser "Derecho", pasa a ser "Legal". El pueblo quiso al rey para que "juzgase" (sapat)

para que garantizase el "derecho" (mispat) de todos, pero el rey va a imponer, legalmente, la "mispat" de él. El derecho del rey significa la opresión del campo. Eso es bien plausible si fuera correcta la hipótesis de que la monarquía, en Israel, más que una elección propiamente popular, es fruto de una articulación entre pequeñas y grandes ciudades, que subsistirán en medio de los clanes (ver también 2º Sam. 2, 1-4a).

Decisiva, para la implantación final del estado monárquico, será la conquista de Jerusalén, la "ciudad de David", con su muro y el palacio (2º Sam. 5,6-12).

En Jerusalén, en el sur, y en Siquem y Samaria en el norte se concentrará el poder explotador del estado: será violentamente implantado el sistema tributarista. El palacio, el templo y el cuartel harán pesar su mano sobre los hombros de los campesinos, que tendrán que sustentar toda la despensa del estado (1º Rey. 5,2-3). El estado quedará de sobremanera rico y poderoso, a costa del tributo, de la (corveia), del comercio, que empobrecerán al campo siempre más.

El número 666, peso de los talentos de oro que entraban todo el año al palacio de Salomón (1º Rey 10,14), será releído en el Apocalipsis como el número de la bestia fiera, símbolo del imperialismo tributarista violentamente impuesto al campesino (Ap. 13,18).

La forma más legalizada de la violencia reside en el estado.

Durante la monarquía los campesinos no permanecerán parados, soportando la explotación.

La revuelta de las tribus del norte, después de la muerte de Salomón, es la primera toma de actitud contra el estado (1º Re. 12); el grito de separación marca la tentativa de autonomía campesina: "Tus tiendas, Israel, y tú cuida de tu casa, David" (1º Re. 12, 16).

La participación del pueblo de la tierra, que significa el derrocamiento de la dinastía de Omri, en el Reino del Norte. El pueblo de la tierra pondrá a Joás en el poder (2º Re. 11), escogerá a Osías como rey (2º Re. 14,21) y pondrá a Josías en el trono (2º Re. 21,24).

Este movimiento popular del campo contra la opresión del estado, será el lugar de la acción profética campesina. Elías y Eliseo son los "padres" de este profetismo, que hace de la fidelidad a la alianza con Yavé la mística de la lucha contra el estado opresor. En nombre de Yavé, Elías reúne al pueblo y ordena la masacre de los 400 sacerdores de Baal (1º Re. 18,40).

En el Oreb, la montaña de Dios, la montaña de la alianza, Elías, después de haber referido simbólicamente el camino del pueblo en el desierto, reencontrará a Dios, reencontrará su identidad y su misión. Dios no está ni en el terremoto, ni en el trueno, ni en el relámpago: estas son las señales (Ex. 19) de una alianza ya puesta al servicio

ideológico del estado (2º Sam. 7, 12-16; 1º Re. 8, 10, 13). Dios está en la "brisa leve" en medio del pueblo pobre, en el campo que no tiene voz, lejos de los palacios. La fidelidad a la verdadera alianza, aquella entre Yavé y el pueblo oprimido, significa lucha decidida contra el palacio de Acab (1º Re. 19, 15-17), lo que culminará con las masacres realizadas por Jehu, al mando de Eliseo (2º Re. 9-10).

El Día de Yavé

No queda duda de que estas páginas bíblicas llevaron a pensar que el Dios del Antiguo Testamento, como es llamado, se presenta como un Dios fuerte, intolerable, violento, vengativo, castigador en contraposición con el Dios del Nuevo Testamento, que sería un Dios de misericordia y de perdón. ¿Será que eso es correcto?

Las palabras de los profetas, que actuaron durante la monarquía, nos ayudan a enfrentar con mayor exactitud el problema de la violencia.

Es la Ciudad que está llena de violencia (Ez. 7,23). "Veo la corona (el rey)... y la violencia creció" (Ez. 7,11). El palacio es lugar de violencia (Jr. 22,1-5), así como el templo (Jr. 7,1-5). La casa de Judá llena la tierra de violencia (Ez. 8,17). Los sacerdotes hacen violencia con la ley (So. 3,4; Ez. 22,26). Son los príncipes, los hijos del rey, que llenan la casa del señor de ellos de violencia y fraude (So. 1,9). Los ricos, los latifundistas, amontonan violencia y opresión en sus palacios (Am. 3,10) y el profeta continúa gritando en la ciudad "Violencia ¡Opresión!" (Jr. 20,8), a pesar de ser preso y perseguido.

El grito profético no deja duda: sólo la ciudad, la capital, es violenta, pues ella es rebelde, impura, opresora (So. 3,1). Allá se planea el robo de tierras y de casas (Mq. 2, 1s; Is. 5,8); allá están los magistrados corruptos que comen la carne del pueblo (Mq. 3,1-3), los falsos profetas y los sacerdotes que sólo corren tras de dinero. (Mq. 3,5-11).

Es la voz de Yavé contra la ciudad: sus ricos están llenos de violencia (Mq. 6,12).

Violencia es falsificar las balanzas (Mq. 6,10,11); violencia es quedar bebiendo hasta embriagarse (a costa del campesino que suda en el campo) (Am. 6,4-6); violencia es rezar a Yavé, ofrecer sacrificios y oraciones y dejar de practicar la justicia y el derecho (Am. 5,21-25).

El furor de la ira de Yavé se desencadenará entonces contra la ciudad, contra la capital del estado tributarista opresor (So. 1,14-18).

Los orgullosos, fanfarrones,serán apartados del medio de ella (So. 3,11); Jerusalén será pisoteada como la basura de las calles (Mq. 7,10); el monte Sión será arado como un campo, Jerusalén será

un lugar de ruinas y la montaña del templo un cerro de escombros (Mq. 3,12). Yavé entregará la ciudad y lo que en ella se encuentra (Am. 6,8), la ciudad estará llena de lamentaciones y el campesino irá para el duelo (Am. 5,16). El templo será derribado y las casas lujosas destruidas (Am. 3,13ss.). La espada destruirá las ciudades (Os. 11,6). Hombres y héroes caerán en la guerra y la ciudad, desnuda, se sentará en el polvo (Is. 3,25s).

Es el **Día de Yavé**. Para la ciudad será día de ira, luto, tinieblas, contra todos los opresores del pueblo pobre. Vuelve nuevamente la imagen de guerra santa; Yavé va a luchar, vengar la opresión que pesa sobre el campo.

Yavé es fiel a su alianza, a su proyecto liberador igualitario, por eso, en su día, él habrá de destruir, pasar por el filo de la espada a todo los opresores del pueblo, así como hizo contra los egipcios y los amorreos (Am. 2,6-16): las señoras serán despedidas y rapadas (Is. 3, 16-24; Am. 4,1-3); los latifundistas no tendrán más donde vivir (Is. 5,8-13; Mq. 2,1-5; Am. 5,10-13); los jueces corruptos serán castigados (Is. 10, a-4; Mq. 3,9-11; Am. 6,12-14); los reyes, los príncipes, los nobles irán para el cautiverio (Is. 39,5-9).

El día de Yavé, entonces, será día de júbilo y de alegría para los pequeños finalmente libres.

No habrá más tributo, ni opresión, ni militares (Is. 9,3s; Mq. 4,3). El campesino podrá plantar y comer el producto de su trabajo (Mq. 4,4; Am. 9,13-15).

El pueblo pobre y débil va a quedar (So. 3,12). Los oprimidos de la tierra encontrarán quien les hará justicia (Is. 11,4) y El Resto, el que fue tirado fuera, despreciado por la ciudad opresora, el refugio, se alegrará definitivamente en el Señor: podrá comer, descansar, sin que nadie lo perturbe más (So. 3,13; Is. 10,20-22). Con este resto Yavé hará las mismas maravillas que hizo cuando libertó al pueblo de Egipto (Is. 11,16).

La destrucción de Jerusalén en 587 a.C. fue, tal vez, el hecho que más contribuyó para pasar adelante la imagen del Dios violento y castigador. Al final, ¿por qué todos tuvieron que pagar por los errores de los jefes?

¿Pero será verdad que todos pagaron? En la realidad, el pueblo pobre, el pueblo del campo, ganó y mucho, con la destrucción de Jerusalén.

Los pobres de la tierra recibirán sus tierras de vuelta, los que no poseían nada recibirán, **En Aquel Día**, viñas y campos (Jr. 39,10; 2º Re. 25,12).

Jeremías tendrá que repetir el gesto del padre Abraham: en cuanto Lot escogerá ir para la ciudad y esto será su perdición, Abraham va a quedar en el campo, en el monte (Gn. 13). Así Jeremías "teniendo toda la tierra delante de los ojos (Gn. 13,9; Jr. 40,4)

no irá para la ciudad, para Babilonia, mas decidirá quedar en Masfa, junto al pueblo de la tierra (Jr. 40,1-6).

La ciudad sufrió destrucción y violencia, pero el pueblo de la tierra, que se había dispersado, se reúne en Mispa y podrá hacer una colecta abundante de uvas y de frutas (Jr. 40,11s).

La ciudad violenta, llena de la sangre del pueblo de la tierra, recibió pago doblado (Jr. 16,18), mas el pueblo pobre encontró, en el mismo día, su salvación: Dios no es violento: él está siempre ubicado del lado del pueblo de su alianza; pueblo que no es de una nación, o de una raza, mas el pueblo de los pobres, víctimas de la explotación del sistema, violento e injusto. Dios para siempre es Yavé, fiel a su nombre y a su Proyecto de un pueblo libre en la tierra.

El no va a dejar que alguien use su nombre para las falsedades, para legítimar opresión y tributo. No va a permitir nunca que su Templo esté ya al servicio legitimador del rey y del palacio y que la justicia y el derecho de los pobres sean olvidados (Is. 1,10-17). Los Salmos son un ejemplo vivo de esta fe que lleva al Israelita oprimido a rezar "cobrando" de Yavé que él sea fiel a su Nombre, que muestre quien es El, apartando toda injusticia y violencia. Así, entre las naciones se proclamará: "existe un Dios que hace justicia sobre la tierra" (Sal. 58, 12)(3).

Elixiados v/s Pueblos de la Tierra

Cuando terminó el cautiverio de Babilonia (538 a.C.), varios israelitas, junto con los sacerdotes, volvieron para Judea, con el apoyo del rey Ciro. Eso generó otra forma de violencia, contra el pueblo del campo.

Los "hijos del cautiverio", como ellos se llamaron, (Esd. 4,1), se consideraban el verdadero Israel, con todos los derechos a recomenzar, después de haber pasado por el fuego purificador del exilio. Ellos se consideraban el "resto de Israel", que tenía que heredar la tierra. Ellos poseían documentos genealógicos, que legitimaban tal pensamiento.

Sólo que la tierra de Judá ya estaba ocupada, sea por los pobres que la habían recibido de las manos de Nabusarda, sea por los "judíos" que se habían dispersado en Moab, Amon, Edom, y en otras regiones.

Esos "volvieron" 50 años antes que los hijos del cautiverio y entraron en la tierra de Judá, con el apoyo de Godolías y de Jeremías (Jr. 40,11s).

(3) Vale la pena profundizar: Ana María Rizzonte: "Salmos: uma oraçao violenta?" - Estudos Bíblicos Nº 6, págs. 31-39, Vozes.

Ellos, posiblemente, volvieron con mujeres extranjeras, con quien se habían casado y tomaron posesión de la tierra. Se generó, así, el inevitable conflicto, entre los "exiliados" y los "pueblos de la tierra", como fueron llamados no sin un poco de desprecio.

Los pueblos de la tierra, fueron llamados los "cananeos, heteos. fereseos, jebuseos... amorreos" (Esd. 9,1b) (iesos no existían más hace siglos!) y fueron comparados a los antiguos enemigos que debían ser eliminados. El pueblo de la tierra, que creía en el mismo Dios, fue prohibido de participar de la reconstrucción del Templo (Esd. 4,3).

Estamos levantando una hipótesis de conflicto que aquí no es el caso de detallar mejor, porque también poseemos poquísimos datos de esta época. Probablemente, los primeros repatriados tuvieron que mezclarse con el pueblo de la tierra durante casi un siglo, hasta que Nehemías y, más tarde Esdras, llegasen con otro grupo de "exiliados".

La ciudad de Jerusalén fue reconstruida. No tuvo más el palacio; el templo fue su centro y los sumos sacerdotes pasaron a ejercer la autoridad política con el favor de los reyes persas (Esd. 9,9).

El pueblo de la tierra tuvo que proveer el sustento del templo y de los sacerdotes (Ne. 10,33-40). Levantó la sospecha de que la prohibición de casamiento con mujeres extranjeras no tenía solamente una preocupación de pureza racial. Creo que fue, posiblemente, la manera de deslegitimar las posesiones del pueblo de la tierra y un método "legal" para que los "hijos del cautiverio" pudiesen adquirirlas (Esd. 9,12b; 10,7s). Es interesante notar que, en este último texto, la palabra "herem" es aplicada, por primera vez, a los bienes.

La ruptura es definitiva: el pueblo de Jerusalén, debe dejar de preocuparse por la prosperidad y el bienestar de los pueblos de la tierra (Esd. 9, 12). ¡Eso será ley de Dios!

Es evidente que al pueblo de la tierra no le debe haber gustado en absoluto esta situación (Ne. 13,10). Luego la palabra "pueblo de la tierra" pasará a tener un significado peyorativo y, en la época rabínica, indicará los que no observan la ley (ver, p. ex. Juan 7,49). Además de perder la tierra, además de tener que tributar sobre lo que producen los pobres, arriesgan así de ser aplastados por el propio Dios. El templo será el sosten de esta "violencia". Por eso, del templo no va a quedar piedra sobre piedra (Mt. 24,2; Lc. 21,5-7; Mc. 13,1-2). La ciudad de Jerusalén será destruida y será mejor quedar bien lejos de ella (Lc. 21,21).

El conflicto final de Jesús se dará en Jerusalén: aceptado por el pueblo humilde, él será hostilizado por el templo y por el palacio. Es Jerusalén que mata a todos los profetas (Mt. 23,27; Lc. 13,34). Jesús no queda con miedo de ella; levanta el rostro y camina para allá (Lc. 9,51), en la certeza de que basta tener fe y podremos decir a "este

monte" muevete de aquí y ve para el mar (= para el infierno) y él irá (Mc. 11,23).

Este monte, que Jesús está viendo, subiendo de Betania para Jerusalén, es, con certeza, Sión, monte donde se concentra la ciudad. Jerusalén, símbolo de la opresión y del poder del Sumo Sacerdote y de Roma, será vencida y derrotada.

La ciudad asesinará al Hijo de Dios, víctima mayor de la violencia de ella.

La Mujer que Lucha

Creo que quedó claro que, para la Palabra de Dios, es el Sistema que concentra en sí toda la violencia. Las luchas populares, que no fueron pocas, para derribar este sistema opresor, tienen, por el contrario, la bendición de Dios. Yavé está del lado, siempre, de quien lucha por un proyecto de liberación popular.

La guerra del pueblo es guerra santa, desde la salida de Egipto, hasta la derrota final de la gran prostituta, embriagada por la sangre de los Santos. "Para que todos tengan vida" ésta es la verdadera motivación bíblica de las luchas populares: el combate debe generar un pueblo nuevo, un pueblo libre. En esa perspectiva podemos releer algunas de las páginas más lindas y, al mismo tiempo, más sorprendentes de la Biblia: los gestos violentos, que vienen de donde menos se espera: del lado de las mujeres. Jael, convida al enemigo Sísara a entrar en la casa de ella, a no tener miedo; lo hace acostarse lo esconde, le ofrece leche para beber y, cuando duerme sosegado, le clava en la sien una estaca, hasta penetrar en la tierra (Jue. 4,17-22) (4).

Judith encuentra en la belleza de ella, la fuerza seductora que engañará a Olofernes. Después de seducirlo y embriagarlo, golpea con la espada el pescuezo del general, hasta separar la cabeza, y todavía lleva la cabeza de él dentro de una fuente (Jdt 13,8ss). Pero, la más "cruel" tal vez sea Ester que, después de haber conseguido la orden del rey para que los judíos pudiesen vengarse de sus enemigos, se dirige al rey pidiendo: "Quiero que mañana los judíos puedan hacer lo mismo que hoy, y quiero que los cadáveres de los hijos de Amán sean colgados en la horca". (Est. 9,13). Las tres mujeres son alabadas, colocadas como ejemplo, exaltadas como salvadoras del pueblo.

---

(4) Es bueno completar el estudio con Roza Marga Rothe: "Duas mulheres violentas: Débora e Jael" - Estudos Bíblicos Nº 6, pgs. 21-30, Vozes.

Para la mujer, la Vida es la motivación mayor, la defensa de la vida es el fin supremo y justificador. Ella no quiere nada para sí: todo lo que amenaza la vida del pueblo, debe ser tirado, cueste lo que cueste. Eso porque la mujer conoce la más profunda identidad de Dios: "Tú eres el Dios de los pobres, el socorro de los oprimidos, el protector de los débiles, el abrigo de los abandonados, el salvador de los desesperados... Tú eres Señor, Dios de todo poder y de toda fuerza, el pueblo de Israel no tiene otro defensor a no ser Tú" (Jdt. 9,11-14). "Yo estoy solo y nada tengo fuera de ti, Señor... el Dios, cuya fuerza todo vence oye la voz de los desesperados" (Est. 4,17t 17z).

La mujer sabe la cosa más importante: sabe de qué lado Dios está. Al mismo tiempo, ella sabe de su flaqueza, de su incapacidad para vencer.

Esta conciencia de pobreza y de flaqueza y esta fe inapreciable en el Dios de los pobres, juntas producen la acción liberadora de la mujer. Por eso, la victoria de la mujer es la manifestación más decisiva de la victoria de Yavé.

No es la fuerza de su brazo. Ella no tiene el poder del héroe, pero se ofrece como instrumento totalmente abierto a la acción liberadora de Yavé.

La mujer posibilita la victoria de Yavé.

La mujer llega hasta matar, porque ella ya está pronta a morir por el bien del pueblo (Est. 4,16). Su acción es pura. Ella está pronta a perder la vida, para que el pueblo alcance la vida.

Por eso, todo lo que ella hace, los medios que ella usa son puros y legítimos.

Es una vieja máxima de los dominadores afirmar que el fin no justifica los medios; con eso, todo va a quedar como está.

La mujer que lucha no se cuestiona sobre la ética de sus gestos, no se pregunta si es correcto mentir, seducir, engañar, ser cruel... ¡El pueblo debe vivir, cueste lo que cueste! "Haciendo todo eso, con tu mano, hiciste el bien para Israel y Dios se agradó de eso" (Jdt. 15, 10a).

La mujer viene a simbolizar al pueblo pobre que resiste: débil, más firme en Yavé, pobre, más agarrado a un proyecto de vida universal; pronto a morir, a luchar, para que venga a nosotros su Reino.

La mujer es la imagen del pobre que tiene cabeza de pobre, que pone la vida de los otros en primer lugar,el derecho y la justicia arriba de todo. La mujer puede ser hebrea o quenita, puede vivir en las tiendas (Jael), en la ciudad (Judith), o hasta en el propio palacio (Ester): sea cual fuere su lugar, sea cual fuere su raza, la mujer es el ejemplo vivo del pueblo que no se sujeta ideológicamente al opresor.

Puede perder su tierra, su producto, su trabajo, pero nunca va a

perder su "cabeza", su fe y su identidad.

Ella no tiene en el corazón el modelo de sociedad que es del opresor; por eso, la mujer y, con ella, el pueblo de los pobres que buscan la justicia, son siempre potencialmente subversivos.

Ella conoce la verdad política fundamental: "La autoridad de Dios no está en los violentos" (Jdt. 9,11).

La Victoria del Violentado

Es importante mirar también a las víctimas de la violencia del poderoso, sobre todo aquellas que sufren la violencia en su forma mayor: la muerte, el asesinato.

El camino de la libertad y la lucha contra la opresión están sembrados de cuerpos de hermanos que tuvieron que derramar su sangre.

El último cántico del Siervo de Yavé (Is. 52,13-53,12) enfrenta con claridad y profundidad esta realidad: la del violentado.

Es el hombre despreciado por los otros, acostumbrado con el sufrimiento, con el dolor: el hombre en el cual nadie repara. El sabe enfrentar el sufrimiento sin abrir la boca, como oveja en el matadero. Víctima de juzgamiento falso, preso, es masacrado sin que nadie se preocupe con eso.

No es el héroe que muere en combate, no es el mártir que es recordado y venerado, ¡no!

El es el último, el "Juan-nadie", aquel que es la víctima mayor de todas las violencias. El carga sobre sí todos los sufrimientos producidos por una sociedad violenta. Despreciado cuando vivo, ignorado cuando muerto, hasta parece castigado por Dios.

Este hombre, que ni hombre parece, hará que los reyes queden callados, ¡dejará todas las naciones maravilladas! El es el Siervo que Yavé escogió: crecerá, se elevará, tendrá lugar de honra.

Este hombre, violentado a pesar de no haber hecho violencia, será el hacedor de la justicia, pues él carga sobre sí y lava en su sufrimiento los errores, las violencias, los dolores, los pecados de los reyes, de los opresores. Por causa de él, la violencia dejará de existir, pues la vida de él fue ofrecida como sacrificio de expiación.

Por la Mano de El, el Proyecto de Dios ha de Triunfar

Estamos en frente del misterio mayor. La violencia de los opresoes, a pesar de presentarse truculenta, llena de fuerza y de orgullo, ella es frágil.

Dios está del lado del violentado, por eso, para el violento opresor, no existe futuro. Matando, oprimiendo, el violento se está autodestruyendo.

Es la mística más profunda que va a generar la fe en la resurrección de los justos.

La muerte parece ser la victoria del violento que arranca la vida del justo de las manos de Dios. La muerte parece ser la derrota del propio Dios. Mas Dios no pierde el control de la historia y de la vida ... ¡nunca! La vida está del lado del asesinado, del violentado.

Los reyes, las naciones, los violentos tendrán que reconocer que ellos son enfermos, heridos, inicuos, pecadores, pues tendrán que asistir, pasmados, a la victoria de la vida.

Es el mayor absurdo: ¡la víctima de la violencia tiene el poder de acabar con la violencia!

Esta es la fe de Jesucristo, víctima y vencedor triunfante de la violencia. Esta es la certeza de millares de compañeros, víctimas de los violentos, pero que continúan "presentes" en medio del pueblo que lucha para liberarse y que cree firmemente que, también porque muchos cayeron, el proyecto de Dios ha de triunfar.

Tocamos la raíz más profunda y mística de la fe que anima las luchas de nuestro pueblo: saber morir, porque tenemos la certeza de que la victoria será nuestra, será de nuestro Dios.

Aunque no sepamos hasta cuando, aunque ignoremos cuando será completado el número de los compañeros y hermanos de servicio que aún serán muertos, nosotros sabemos que los que ya cayeron tienen la vestidura blanca, la vestidura de la victoria definitiva (Ap. 6,10s).

Sandro Gallazzi
Caixa postal 12
68.900 Macapá (A.P.)

¿QUE DIOS OS PODRA LIBRAR DE MIS MANOS? (RELEYENDO DANIEL 3)

Hans de Wit

1. Introducción

"Tal vez esa es la clave. Escribir para que los hechos no se esfumen, para que la memoria no sea barrida por el viento. Escribir para registrar las cosas y nombrar las cosas. Escribir lo que no se debe olvidar... En Europa y en los Estados Unidos, los críticos literarios se preguntan asombrados de dónde sacan los escritores latinoamericanos esa desbordante fantasía, cómo inventan esas tremendas mentiras... de emperadores que construyen ciudadelas con cemento y sangre de toros..., de tiranos modernos capaces de torturar niños delante de sus padres, de huracanes y terremotos que ponen el mundo patas arriba..., de paisajes demenciales donde la razón se pierde.

Cuesta mucho explicarles a esos intelectuales prudentes, que estas cosas no son producto de nuestra imaginación enferma. Están escritas en la historia, podemos leerlas en el periódico del día, las oímos por las calles, las sufrimos a veces en carne propia. Habitamos una tierra de grandioso contraste y nos toca actuar en un tiempo de desmesurada violencia..."(1).

Uno de los objetivos principales de los autores de la literatura apocalíptica seguramente ha sido "escribir para que la memoria no fuera barrida por el viento". Escribir lo que no se debe olvidar, escribir lo que debe ser registrado y nombrado.*"Pon por escrito lo que has visto: lo que es y lo que sucederá después"* (Apoc. 2:29/Dan. 2:29).

Una de las cosas que en la literatura apocalíptica es registrada sin cesar, es la desmesurada violencia, la cual efectivamente no es producto de una imaginación enferma, sino de una realidad. Articulada por medio de símbolos y metáforas, los únicos códigos lingüísticos capaces de hacer audible lo inaudito.

Las últimas dos décadas han atestiguado, especialmente en

1. Isabel Allende, "Vamos a nombrar las cosas", Una conferencia en Puerto Rico I, en: "La Epoca" 6-10-'87, pg. 25.

Europa y Estados Unidos, un renacimiento del interés exegético en la literatura y teología apocalíptica(2). Este interés, aunque por razones diferentes(3), ha tenido su resonancia e impacto en el mundo de la exégesis latinoamericana. Viviendo en situaciones apocalípticas donde la muerte prematura, el hambre, la violencia y el martirio nunca parecen racionarse, era urgente devolverles a las comunidades de creyentes el verdadero sentido de textos "cerrados" que no servían sino para legitimar la gran resignación(4). Pero lo que ocurrió con la literatura apocalíptica en general, —su redescubrimiento como literatura de resistencia—, no ocurrió con el libro de Daniel en torno al cual, en América Latina, sobresale más bien la escasez de estudios.

En el presente ensayo queremos hacer un esfuerzo por llenar este vacío y, a partir de nuestras tierras, re-leer uno de sus pasajes: Daniel 3, la historia de la estatua y el horno.

2. El mundo del texto

"Reinó Alejandro doce años y murió.
Sus servidores entraron en posesión del poder
cada uno en su región.
Todos, a su muerte, se ciñeron la diadema
y sus hijos después de ellos
durante largos años;
y multiplicaron los males sobre la tierra". IMac. 1:7-9

La historia que queremos comentar (Dan. 3) describe e ilumina un momento en la vida de algunos de los *súbditos* de aquellos que se ciñeron la diadema y multiplicaron los males sobre la tierra.

Hacia el año 165 a.C., —momento en que nuestra historia

---

2. Véase espec. K. Koch/J.M. Schmidt (Her.), Apokalyptik, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft WdF 365), 1982. En las págs. 471-486 amplia bibliografía.
3. Véase Jürgen Ebach, Apokalypse, Zum Ursprung einer Stimmung, en: Einwürfe (ed. por F.W. Marquardt y.o.) 2, 1985 5-61. "La cinco-para-las-doce sensación" por la bomba atómica y el armamentismo nuclear.
4. Entre otros:
Jürgen Denker, El segundo apocalipsis de Santiago, Rev. Bibl. 45 Nº 2 (1983) 95-107; Jorge Pixley, Lo apocalíptico en el Antiguo Testamento, Rev. Bibl. 38:4 Nº 162 (1976) 297-309; Carlos Mesters, El Apocalipsis, La esperanza de un pueblo que lucha, Una clave de lectura, Santiago (Rehue) s.a.; Carlos Mesters, El coraje de la Fe, El apocalipsis de San Juan, Palabra y Vida Nº 14 (1983) 13-28; Alberto Ricciardi, La Carta de Henoc (I Henoc 91-105) y la vindicación de los justos sufrientes, Rev. Bibl. 42 (1980) 65ss; Ana Flora Anderson/Gilberto Gorgulho, "No tengan miedo", Apocalipsis y comunidades cristianas, Buenos Aires (Paulinas) 1978; Rubén Dri, Subversión y Apocalíptica, Servir (Teología y Pastoral) año XIX Nº 102 (1983) 221ss; Rubén Dri, Jesús y la Política, Servir (Teología y Pastoral) año XIX Nº 103 (1983) 369-405.

"ocurre"–, el distrito *Yehud* apenas alcanza 40 por 50 kms(5) y en su ciudad principal, Jerusalén, viven unos 15 mil habitantes(6). Hay quienes calculan el total de la población de Judea en aquel tiempo en 500.000 habitantes, cifra que parece demasiado exagerada(7).

A pesar de que Jerusalén debe haber contado con una gran cantidad de "lumpen" venido del campo en busca de condiciones de vida mejores en la ciudad, la gran mayoría de los judíos sigue viviendo en el campo. En Jerusalén, el templo y sus funcionarios siguen siendo uno de los motores económicos más importantes del país(8).

Son los días en los que "la marcha de la locura"(9) llega a su punto culminante.

Son los días de los triunfos de los *"violadores de la Alianza"* (Dan. 11:32); el emperador colma de honores y bienes a los que lo reconozcan, les da dominio sobre muchos y reparte la tierra entre ellos (Dan. 11:39). Al mismo tiempo hay otros que sucumben bajo la espada, las llamas, la cautividad y la expoliación (Dan. 11:33).

La primera parte del libro de Daniel (caps. 1-6) consiste en una serie de relecturas que introducen la segunda, ejemplo clásico de la literatura apocalíptica.

Las historias que componen la primera mitad del libro son *Midrashim o Agadot,* probablemente de la época persa. Originalmente eran "wisdom-tales"(10) que querían ejemplificar el comportamiento correcto de los magistrados judíos en regímenes extranjeros(11). Es por eso que nos ubican, sociológicamente, en el ambiente de la clase alta, de la corte extranjera, donde extranjeros (exiliados) llegan a ocupar puestos importantes y, por lo tanto, deben enfrentar constantemente el problema de su propia identidad. Ellos están rodeados por ideólogos (magos) y siempre corren el peligro de

---

5. Cf. S. Safrai/M. Stern (eds.), The Jewish People in the First Century I (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum), Assen (Van Gorcum) 1974 79.
6. Cf. los datos reseñados por A. Antoniazzi, A Biblia recolocada na história onde nasceu. Pesquisas e publicações recentes, Est. Bibl. 1 (s.a.) 50ss. También Safrai/Stern, o.c. pg. 109.
7. Safrai/Stern, ibid.
8. Safrai/Stern, o.c. vol. II (1976), pg. 561ss.
9. Cf. Barbara Tuchman, The March of Folly, London (Abacus) 1985.
10. Cf. G.W.E. Nickelsburg Jr., Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism (Harvard Theological Studies XXVI), Cambridge 1972 pg. 55.
11. W.L. Humphreys, A Life-Stile for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel: JBL 92 (1973) 211-223, cree que la intención de estos relatos era demostrar que la fidelidad a Dios era compatible con el éxito en una corte pagana. Según J.J. Collins, The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic: JBL 94 (1975) 218-234, los cuentos de Dn. 2-6 estaban dirigidos a "sabios" judíos de la diáspora que deseaban conseguir un puesto en la corte pagana, indicándoles que la condición previa para tener éxito era la fidelidad a Dios y a las tradiciones religiosas. De acuerdo con J.G. Gammie, The Classification, Stages of Growth and Changing Intentions in the Book of Daniel: JBL 95 (1976) 191-204, estos capítulos estaban dirigidos a Tolomeo IV Filopátor (211-204 a.C.), instándole a que fuese benévolo con la religión judía (citado en: L. Alonso Schökel/J.L. Sicre, Profetas, Comentario II, Madrid (Cristiandad) 1980 1226).

adaptarse al modo de pensar y operar de casi toda la "oikúmene". Pero, en contra y a pesar de todo, son capaces de alterar radicalmente el sistema imperante. El dictador resulta ser blando y su régimen flexible, pues a menudo se convierten a favor del Dios de Daniel y sus compañeros.

Sin embargo, el escenario histórico en el cual el autor de Daniel *re-usa* narraciones que en la época persa tuvieron un mensaje transparente para las comunidades en las que circulaban, ha cambiado.

El autor de Daniel redacta y escribe su obra en los últimos años del rey Antíoco IV *Epífanes*, momento en que parece imposible alterar el orden existente, según consta en los caps. 7-12 del mismo libro. Además se dice que el autor de nuestra obra, de alguna manera, ha pertenecido a los círculos de los *Jasidim* que muy pronto tendrán una participación activa en el movimiento guerrillero que, según muchos comentaristas, se genera entre los marginados, esclavos, campesinos empobrecidos y el proletariado urbano que tan densamente poblaba el distrito de Judea en estos días.

Surge la pregunta por la 'reserva-de-sentido' que lo que originalmente eran Midrashím de la época persa y tolomea temprana, han podido tener para el autor de Daniel.

Dicho de otra manera: ¿para qué tipo de auditorio podrá haber tenido sentido la re-lectura que "Daniel" hace de antiguas historias del folclor judío que son de otro momento histórico? ¿Cuáles han sido los elementos que posibilitaron una verdadera *relectura*?

Aunque el libro de Daniel recibe su composición final hacia aquellos turbulentos días del 165 a.C. y aunque todo el libro recibe su sentido último y definitivo dentro de las circunstancias de este momento, en toda la primera parte el autor nos sigue ubicando lejos de las luchas populares y de la lucha de clases que seguramente fue uno de los factores principales del surgimiento del modo de pensar apocalíptico.

No, los actores principales de la primera parte de nuestra obra no provienen precisamente del proletariado urbano, ni tampoco son hijos de campesinos endeudados. Es todo lo contrario, ellos pertenecen a la flor y nata de los exiliados: son de estirpe real (Dan. 1:3), de familias nobles, sin defecto corporal e instruidos en toda sabiduría (Dan. 1:4). Los círculos sociales en los que ellos se mueven y son reconocidos son los de la corte real. Pertenecen a la categoría de sabios (cap. 2), gobernadores de provincia (cap. 3) y jefes de sátrapas (cap. 6).

Ahora bien ¿qué aspecto de la situación socio-política del año 165 a.C. quisieron iluminar los primeros seis capítulos de Daniel como parte de toda la obra? ¿Para qué tipo de auditorio podrá haber tenido sentido tal serie de relecturas?

Es ésta una de las preguntas que deberemos resolver después de nuestra lectura del texto, porque aquí "comprender es saber a qué *situación* el texto responde o corresponde"(12).

3. Daniel 3: el texto

Daniel 3, en arameo, pertenece a un ciclo o rosario de relatos que abarcan los reinados de Nabucodonosor (caps. 1-4), Baltasar/ Belsasar (*"su hijo"*, cap. 5) y Dario 'de Media' (cap. 6).

Generalmente se subdivide la estructura de toda la obra en las dos partes 1-6(7) 8-12 donde cap. 7 funciona como enlace entre los dos bloques.

Muchos son los esfuerzos por encontrar una estructura transparente también en la primera parte(13). Alonso Schökel propone la siguiente(14):

cap. 2: sueño de los cuatro reinos

cap. 3: acta de mártires

caps. 4-5: juicio sobre los reyes

cap. 6: acta de mártires

cap. 7: sueño de los cuatro reinos

En este esquema los caps. 4 y 5 (el juicio sobre los reyes) constituyen la unidad de sentido central, hecho que también ocurre en la segunda parte donde *toda* la historia culmina en la escena de la resurrección de los muertos (cap. 12) que en un solo escenario combina los dos aspectos: la resurrección es el lugar de la reivindicación de los mártires y del castigo de los malvados.

Después veremos que también nuestra historia (Dan. 3) tiene una estructura narrativa y, desde luego, teológica, que es muy similar a *todo* el "esquema apocalíptico".

Propongo dividir el capítulo en las siguientes unidades: vss.1; 2-7; 8-12; 13-18; 19-23; 24-26; 27; 28-29; 30.(15).

---

12. Paul Ricoeur en: A. Lacocque, The Book of Daniel, Atlanta (John Knox Press), s.a., pg. XIX.
13. Cf. Lacocque, o.c. pg. 8ss.
14. Alonso Schökel/Sicre Díaz, o.c. ibid.
15. Nos atenemos al texto arameo, es decir sin las posteriores inserciones. Desde el punto de vista de la crítica textual y literaria no hay mayores problemas. Es posible que el vers. 23 sea una duplicación que quiere introducir el "Cántico de Azarías en el horno", vers. 24-90 en los LXX.

3.1. La estatua y sus peregrinos: Dan. 3:1, 2-7

El Rey Nabucodonosor mandó a hacer
una estatua (slm) de oro
30 metros de altura
3 metros de anchura
y la puso
en el valle de Dura,
en la provincia de Babel.

Dan. 3:1

El primer verso está puesto como el epígrafe de toda la historia. Visualiza lo que un solo hombre es capaz de hacer en la provincia de Babel. Cuando el vs. 30 termine con estas mismas palabras ("en la provincia de Babel") habrá habido un cambio radical.

Hasta el final de la historia, el rey y su estatua son determinantes para los gestos y palabras de casi todos los actores. Todo lo que son y todo lo que hacen, lo son y hacen frente a la estatua y por causa de ella.

Es vago el primer verso. No es posible localizar Dura(16), queda en "la provincia de Babel". Da la impresión de "espacio (un valle) en el centro (la provincia de Babel)" para que una gran muchedumbre de peregrinos pueda presenciar los actos que siguen.

Lo mismo pasa con la estatua. Sabemos de qué material es(17), conocemos sus dimensiones (18), pero no sabemos *lo-que-es.* La intencional vaguedad abre la posibilidad de identificar la estatua con una abstracción del rey y su régimen, lo que más adelante en el texto efectivamente sucede(19). De aquí en adelante se hablará del rey y *su* estatua o la estatua que *él* había levantado (vss. 3, 5, 7, 12, 14, etc.), asimismo del rey y *sus* dioses.

Sabemos, por las dimensiones y por lo que el texto mismo dice, que la estatua no es la imagen de algún dios —siempre se hace una distinción entre *"la estatua que tú levantaste"* y *"tus dioses"*—, *¡pero tampoco no lo es!*

---

16. Lacocque pg. 56: "probablemente una región cerca de Babel"; asimismo G.Ch. Aalders, Daniël (COT), Kampen (Kok) 1962 pg. 73 y Norman W. Porteous, Daniel, A Commentary (The Old Testament Library), London (SCM Press) 1965 pg. 57.
17. La pregunta de muchos comentaristas si la estatua era de oro o estaba cubierta de oro, nos parece menos interesante. El texto habla simplemente de una estatua de oro.
18. Aalders, o.c. pg. 72s. observa que las dimensiones de una estatua de una figura humana/divina son 6:1, aquí son 10:1.
19. Lacocque o.c. 58, 59: "In any case, the stele represents the empire and is the manifestation of a grotesque hubris".

Cuando después, los tres compañeros serán acusados del *"crimen laesae majestatis"* (vs. 12) resulta que *"no adorar al dios y la estatua del rey"* equivale a no hacerle caso a Nabucodonosor mismo.

La divinización del régimen, simbolizada a través de la peregrinación y adoración de todos los magistrados del reino, es de antemano desmitificada en el versículo 1, pues, la estatua no es dios, ni corresponde a un designio divino, porque *el rey* la manda a confeccionar y *el rey* la pone en el centro de su imperio. ¡Antes no existía!

El rey Nabucodonosor mandó a reunir a
los sátrapas, prefectos, gobernadores,
consejeros, tesoreros, magistrados
y comisarios de policía:
todos los jefes de provincias,
para que viniesen a la dedicación de la estatua
que el rey Nabucodonosor había levantado.

Dan. 3:2

La divinización de la estatua tiene que realizarse todavía; el haberla construido no basta, falta que evoque una respuesta. Este acto ocurre en el ambiente inter e intrahumano: no hay ningún dios invitado a la fiesta. Son los representantes del régimen mismo los que convierten su vida en una peregrinación hacia la estatua y solamente así la adoración de ella llega a ser un "articulus stantis et cadentis imperii".

Es curioso constatar que, mientras todos los demás tendrán que postrarse ante la estatua, no vale lo mismo para el rey: en ninguna parte de la historia se nos dice que él haya hecho lo mismo que sus súbditos; hay, más bien, cierta distancia entre él y los adoradores (cf. vs. 24).

Toda la 'oikúmnè' se reúne, es decir todos los que revisten poder. Sería interesante poder hacer una lectura socio-política de la lista de los siete (!) tipo de funcionarios que al final se resume con la expresión: todos los jefes de provincias. Dificulta el hecho que algunos términos no son suficientemente claros. En todo caso, está presente lo político, lo judicial, lo financiero, lo ideológico, las fuerzas de orden y, quizá, el servicio de inteligencia(20).

20. En la versión de la Reina de Valera (1960) todavía se traduce la palabra pjwt' (del asirio pahati, jefe de un distrito) como 'oidores' lo que hace pensar en los servicios secretos de los imperios asirio y persa, llamados "los ojos y oídos del rey". Cf. A.H.J. Gunneweg, Geschichte Israels bis Bar Kochba, Stutgart, etc. (Kohlhammer) 1979 (3), pg. 137.

Todos los que ahora vienen para la dedicación (¡lajanukat!), un día fueron nombrados por el mismo rey y, sin excepción alguna, todos sus puestos se mantendrán mientras no caiga el actual régimen. Es por eso que, así parece, todos vienen dispuestos a participar debidamente (vs. 3: "y se pusieron delante de la estatua que había levantado el rey Nabucodonosor").

Cuando toda la "oikúmenè" está reunida frente a la estatua, se proclama también, en voz alta, lo que de toda la "oikúmenè" se espera ahora: "Y un heraldo anunciaba en alta voz: Mándase a vosotros, pueblos, naciones y lenguas" (vs. 4).

Lo que se espera es la *proskunèsis,* y de la adoración o no-adoración dependerá la vida de cada uno, así anuncia el heraldo (vs. 5, 6). A través del heraldo nos enteramos de un elemento que antes, cuando los vss. 2 y 3 informaban de lo que *el rey* había ordenado, no sabíamos. El rey manda a reunir y adorar, el heraldo va más allá: *"y cualquiera que no se postre y adore, inmediatamente será echado dentro de un horno de fuego ardiendo"* (vs. 6). No es posible *no* obedecer la orden y... seguir con vida.

Llama la atención la multitud de instrumentos musicales. Además de proporcionarnos un "terminus post quem" del relato(21), la composición de la orquesta nos confunde. Son, pues, instrumentos que nunca habían sido tocados al mismo tiempo, ni mucho menos en una orquesta imperial(22). Lo que queda de su música es más bien la irrupción de una 'kakofonía' de sonidos desafinados: la "sinfonía" de un nuevo mundo, desarticulado y desafinado, se hace audible. Bajo el encanto de estos instrumetos, todos deben postrarse (nfl) y adorar (pgd) la estatua que el rey ha levantado.

Es la culminación del primer episodio. La violencia institucionalizada, la violencia común y corriente en nuestro medo, anunció su llegada. Para (sobre-) vivir es necesario postrarse ante la estatua-sistema. La alternativa, —un tercer camino no se da—, es ser arrojado al interior (lego') del horno ('attun) de fuego (nura') ardiendo (yaqidetta').

El no participar en este culto imperial equivale a llegar a terminar la vida en la hoguera. En vez de 'horno' sería mejor traducir 'crematorio', palabra que le da su verdadera dimensión al relato(23).

De los tiempos del profeta Jeremías sabemos que Nabucodo-

---

21. Cf. Lacocque o.c. pg. 58s. La zampoña (sumfonía) es mencionada como instrumento musical por primera vez en Polibio (200-118 a.C.).
22. En la lista hay 3 hapax legomena. Los lugares donde comúnmente se tocaban los instrumentos mencionados varían entre la corte real y las fiestas populares orgiásticas en la calle. De Antíoco IV, Polibio dice que ofendía la opinión pública al bailar acompañado por los sonidos violentos de la zampoña.
23. Así "traduce" también Lacocque.

nosor, efectivamente, usaba el fuego como instrumento de castigo y tortura (cf. Jer. 29:22), pero aquí el crematorio es más que un (posible) lugar para efectuar la sentencia a los disidentes, aquí es *el* lugar que concede al estado su pureza. El fuego no deja huellas.

En la tradición posterior, en especial en la literatura apocalíptica, el fuego y 'el horno' llegan a constituirse en el lugar del juicio final por excelencia(24).

La vida de aquellos peregrinos que rehusarán participar del culto imperial, al fin y al cabo, no será nada más que una caminata hacia el crematorio donde se extinguirá sin brillo alguno. He aquí la situación de la desmesurada violencia que reconocemos tan bien: la antípoda del estado es el crematorio. No hay salvación dentro del reino sino a través del emperador, que, fijando los destinos de sus súbditos, se convierte así en 'pontifex maximus'.

La violencia del estado que aquí se nos describe es tal, que toda posibilidad para la resistencia armada queda eliminada. Pues, todo lo que es poder, —armado u otro—, acaba por postrarse ante la estatua que 'el rey había levantado' (ya en vs. 3!).

En lo que sigue, sí escucharemos de resistencia, pero de otro tipo, el único tipo posible bajo las circunstancias.

3.2. Los Disidentes (Dan. 3:8-12)

Hay unos varones judíos,
los que encomendaste la administración
de la provincia de Babilonia:
Sadraj, Mesaj y Abed-Nego.
Estos hombres, oh rey, no te hicieron caso.
No sirven a tus dioses
ni adoran la estatua de oro que tú levantaste.

Dan. 3:12

Comienza este segundo episodio (vss. 8-12), de nuevo, con una partícula de tiempo: *"A eso, en el mismo instante..."* (cf. vss. 5, 6, y 7). Importa el factor tiempo.

"Caldeos" vienen a "acusar" (lit. comerse los pedazos, las presas) a unos varones judíos.

---

24. Cf. Martha Himmelfarb, Tours of Hell, An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature, Philadelphia (Fortress) 1985 pg. 107ss.

El vocablo "Caldeos" evoca una serie de asociaciones en Daniel. Siempre tienen que ver con la corte real. Siempre forman una comitiva que acompaña al emperador en sus momentos decisivos y siempre lo decepcionan. Los "Caldeos" son los que, junto a los magos, astrólogos, adivinos, etc., tienen que clarificar al emperador el destino y el rumbo de su reino y... no pueden hacerlo. En toda la primera parte de Daniel resulta que *no* saben leer el futuro (cf. 2:2, 4, 5-11; 4:7; 5:7).

La acusación (vs. 12) implica a 3 hombres judíos, gobernadores de la provincia de Babel, la que es escenario de todos los acontecimientos, como vimos. "Estos hombres *no* ('la', tres veces!) han considerado tu orden (¡Oh rey!), no sirven a tus dioses, ni adoran la estatua de oro que has levantado". Ellos, más que nadie, debieran haber participado ya que son hombres que "tú has puesto sobre el gobierno de la provincia de Babilonia".

Se destaca un par de cosas. En primer lugar que, en todo el imperio, hay solamente tres, *—hombres judíos—*, los que de alguna manera son motivo de las acusaciones de los Caldeos. En segundo lugar: estos tres ocupan un lugar central en la administración y el gobierno del reino(25), pues son gobernadores de la provincia de *Babel.* En tercer lugar, no se menciona otro motivo que el de la desobediencia. El "no te hacen caso, porque no adoran o tus dioses ni a la estatua", no dice nada de la calidad con la cual han ejecutado la obra encomendada.

Dicho de otra manera: el punto no es que hayan sido malos administadores del reino, el punto es que rehusan ser espectadores de la manera en que se diviniza el sistema y sus emperador. Y eso es suficiente.

3.3. Dialogando en cólera (Dan. 3:13-18).

Entonces Nabucodonosor dijo con ira y cólera
que trajesen a Sadraj, Mesaj y Abed-Nego.
Al instante fueron traídos estos varones
delante del rey.

Dan. 3:13

Ahora (vss. 13-18) se desarrolla un diálogo-interrogatorio entre el rey furioso y sus tres adversarios que no cambiarán en nada sus posturas, y que, por ende, con una gran claridad se pone de manifiesto lo que el rey realmente espera de *todos* sus súbditos.

25. Ocurre a menudo en el A.T. que los colaboradores más cercanos del rey son a la vez los que le causarán más problemas: Moisés, Jeroboám, Isaías, Jeremías, etc.

Es muy reveladora esta pequeña unidad. La acusación le da cólera al rey porque se tiene que enfrentar con el hecho de que hay quienes están dispuestos a desobedecer y *no* cumplir su edicto (cf. vs. 28b). Existe la posibilidad de resistencia, a pesar de todo.

Es curioso que en toda la historia la expresión *'nuestro dios"* ocurre una sola vez (vs. 17). Mientras Nabucodonosor habla siempre de mi dios o mis dioses, los súbditos fieles y obedientes siempre hablan de *tus* dioses, nunca de *nuestros* dioses. El dios que todos tienen que adorar es *su* Dios.

La acusación formal contra los tres judíos es que ellos no adoran *"a tus dioses, ni a la estatua que tú has levantado* (vs. 12). En la primera parte del interrogatorio, el rey retoma esta acusación (*"¿Es verdad... que vosotros no honráis a mis dioses, ni adoráis la estatua que he levantado?"* vs. 14), pero cuando llega el momento en que el rey quiere hacer cumplir su orden, desaparece el de *"mis dioses"* y queda la proskunèsis frente a la estatua que *yo he hecho* (vs. 15).

La desobediencia llevará a los 3 rebeldes al crematorio y... *"¿Quién es el dios que os podrá librar de mis manos"?* (vs. 15).

En una frase se nos entrega la definición más breve y más acertada de lo que es la famosa doctrina de la "ideología real"(26): el rey fija los destinos de sus súbditos y como tal debe ser considerado como *Epífanes.*

Resulta que el Midrash que estamos re-leyendo no visualiza sólo un momento, fugaz e incidental, de la historia del pueblo de Israel en la época persa y después, sino es parte elemental de lo que fue toda la caminata de aquellas comunidades de creyentes, productoras de gran parte de lo que ahora llamamos el Antiguo Testamento, que no pudieron dejar de desobedecer la voz imperial que les estaba gritando.

La respuesta de los tres, contenida en los vss. 17-18, es uno de los pasajes más espectaculares de todo el libro de Daniel(27):

Sadraj, Mesaj y Abed-Nego
respondieron al rey Nabucodonosor, diciendo:
"No es necesario que te respondamos sobre este asunto.
Si nuestro Dios a quien servimos
puede librarnos,
¡nos librará del horno del fuego ardiendo
y... de tus manos, oh rey!

26. Cf. el excelente resumen de Geo Widengren, Religionsphänomenologie, Berlin (de Gruyter) 1969 pg. 360-393 (hay versión en castellano).
27. Traduzco el 'hen... wehen la" (vers. 17 y 18) por: si... si no.

Si no, sepas oh rey,
que no serviremos a tus dioses
y no adoraremos la estatua de oro
que tú levantaste".

Dan. 3:16-18

En uno de sus excelentes estudios, George Nickelsburg ha demostrado convincentemente cómo el concepto de la resurrección quiere ser una respuesta a *la* pregunta de los combatientes y futuros mártires de la resistencia antiseléucida sobre lo que vendrá *"después"* (28).

En la composición narrativa de este capítulo resulta que el autor sabe lo que para estos 3 combatientes vendrá después, pero sus actores no. *¡No es porque ellos sepan que la hoguera no será el final de sus vidas que se atreven a desobedecer el decreto del rey!* Ni siquiera saben si su Dios es capaz de rescatarlos del fuego o no, hay incertidumbre al respecto. Pero, lo que sucederá después no puede y no debe de alguna manera alterar lo que *ahora* deben hacer. El verdadero martirio siempre es incondicional: *"no adoraremos a tus dioses, ni tampoco a tu estatua".*

3.4. El Crematorio (Dan. 3:19-23)

Entonces Nabucodonosor se llenó de furia
y la expresión de su rostro se cambió
pára con Sadraj, Mesaj y Abed-Nego,
y ordenó que el horno se calentara
siete veces más de lo acostumbrado...

Dan. 3:19

Los versos 19-23 constituyen la unidad central en el esquema que propusimos. Es allí, en el crematorio mismo, donde el drama llega a su punto culminante y es allí donde ocurre la inversión de todos los papeles y valores.

En 4 versos hay 15 referencias al horno/fuego. La respuesta de los 3 desenmascara al rey como animal rabioso. Así como siempre, la furia del dictador se visualiza a través de los aparatos de tortura y herramientas de muerte que tiene a su disposición. Manda a calentar el horno ad infinitum y a través de su poder militar *("hombres que eran héroes (gbyn) en su ejército"* vs. 20) se asegura que los 3 se con-

28. Nickelsburg o.c., espec. pgs. 39-42.

vertirán inmediatamente en antorchas vivas.

En el preciso momento de caer los tres en el fuego, las cosas empiezan a cambiarse radicalmente: vida y muerte comienzan a cambiarse de destinatarios. Ocurre lo imposible: *las víctimas* de la rabia del rey son sus propios "héroes", sus propios militares. Son los verdugos mismos cuya vida se apaga para siempre en la hoguera:

Y como la orden del rey era apremiante,
y lo habían calentado mucho,
la llama del fuego mató a aquellos
que habían alzado a
Sadraj, Mesaj y Abed-Nego

Dan. 3:22

En lo que sigue se nos dará a conocer cuál es el resultado de la presencia de los tres en el crematorio. Es una inversión triple: en vez de ser un lugar donde la vida de los adversarios termina para siempre y en vez de ser un lugar que procura la purificación del imperio, el crematorio se torna lugar de espanto para el mismo dictador. Los tres no mueren. Se termina la ausencia de aquel Dios que hasta ahora sólo se había hablado.

3.5. "...Siervos del Dios Altísimo, salid y venid..." (Dan 3:24-26)

Entonces el rey Nabucodonosor se espantó,
se levantó rápidamente
y dijo a los de su consejo:
"¿No echamos a tres varones atados dentro del fuego?"
Ellos respondieron al rey:
"Ciertamente, oh rey".
Y él dijo:
"He aquí, veo a cuatro varones
moviéndose libremente en medio del fuego,
no están heridos
y (la apariencia de) el cuarto se parece
a un hijo de los dioses".

Dan. 3:24-25

El rey se espanta (29), porque sus ojos ven ocurriendo lo imposible: los tres viven, no están heridos siquiera, y... ya no son tres, sino

29. 'Twh' < taweh (vers. 24): terror, miedo. 'Se espantó'. Cf. Targ. O. Gen. 27:33; Targum Job 37:1.

cuatro. Y el cuarto se ve como un hijo de los dioses(30). Lo que Nabucodonosor ve en el crematorio es a Dios mismo.

Termina aquí una larga *trayectoria* teológica veterotestamentaria(31) que nos relata la *"presencia salvífica"* en el fuego, en la esclavitud, en la desesperación de su pueblo, del que *"hace imposibilidades"*. Es él que *"está contigo"* frente al Faraón, el que está contigo en el horno de fuego en Egipto (Deut. 4:20; Ex. 2ss; Salmo 91:15 etc.).

Es impactante ver que en todo el episodio el Dios de los judíos aparece *sólo* en el crematorio. Para los combatientes es suficiente porque es el único lugar que importa ahora: el lugar de su martirio.

Así como en toda la primera parte del libro, es el emperador mismo, y solamente él, el que *ve* el milagro: ¡los mártires viven! Así como en y después del horno cambia todo, cambia también el quehacer del rey. Se espanta, se pone de pie, va hacia sus consejeros, va hacia el horno, les habla (¡no ordena!) a los tres (vss. 24-26). Ya no habla de mis siervos, de mi estatua y de mis dioses, sino dice:

Sadraj, Mesaj y Abed-Nego,
siervos del Dios Altísimo,
salid y venid.

Entonces Sadraj, Mesaj y Abed-Nego
salieron de en medio del fuego.

Dan. 3:26

3.6. "Y se juntaron los sátrapas... para mirar" (Dan. 3:27)

Nuevamente se juntan los oficiales del reino para mirar como el fuego *no* había tenido poder alguno sobre los cuerpos de los tres.

El espectáculo que vienen a ver, esta vez, es diferente. Lo que ahora se exhibe, abierta y públicamente, es nada menos que la derrota del reino y su estatua. Es un espectáculo alatamente subversivo

---

30. El "bar elahyn" (en la boca de Nabucodonosor!) significa aquí "uno de los dioses". Después (vs. 28) hablará de 'su ángel'. Cf. Lacocque o.c. pg. 65s. y M. Delcor, Mito y Tradición en la literatura Apocalíptica, Madrid (Cristiandad) 1977, pg. 68ss.

31. Cf. los excelentes artículos de W. Brueggemann, Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel, en : N.K. Gottwald (ed), Bible and Liberation, Political and Social Hermeneutics, New York (Orbis) 1983 pg. 307-336 (= JBL 98 (1979) 161-185); Idem, "Impossibility" and Epistemology in the Faith Tradition of Abraham and Sarah (Gen. 18:1-15), en: ZAW 94 (1982) 615-634; J. Severino Croatto, Yo soy el que estoy (contigo), La interpretación del nombre de "Yahvé" en Ex. 3, 13-14, en : Autores Varios, El misterio de la palabra (Fs. Luis Alonso Schökel), Madrid (Cristiandad) 1983, pg. 147-159; Id., Yavé, el Dios de la "presencia" salvífica; Ex. 3,14 en su contexto literario y querigmático, en: Rev. Bibl. 43/3 Nº 1 (1981) 153-163.

y, después de haberlo visto ni el reino ni sus gobernantes serán los mismos.

Es la vida, y por tanto, la victoria de los mártires lo que vino a reemplazar el impacto de la estatua.

3.7. "... Y entregaron sus cuerpos..." (Dan. 3:28-29, 30)

De hecho, el reino no será el mismo después de la victoria de los que entregaron sus cuerpos antes que servir y adorar a otro Dios que su Dios (¡palabras del rey Nabucodonosor!). Bendito el Dios que libró a sus siervos; benditos los siervos que *no* cumplieron el edicto del rey (¡palabras del rey Nabucodonosor!).

De la misma boca del rey sale ahora, sorprendentemente, una "oda a la desobediencia". De la misma manera sale de su mano el imposible decreto (cf. vs. 10) que *"todo pueblo, nación o lengua que dijere blasfemia contra el Dios de Sadraj, Mesaj y Abed-Nego, sea descuartizado* (vs. 29), porque *no hay dios que pueda librar como él. El 'crimen laesae majestatis' tiene otros destinatarios y lo que quedó 'de grande' en la provincia de Babel no es la estatua de oro, sino que son los mártires, los que des-obedecieron el orden del rey. Los que pasaron por el fuego, son los que ahora, después de todo, son engrandecidos en la provincia de Babilonia" (cf. vs. 1).*

Termina así nuestra historia de resistencia, martirio y resurrección.

Grafiquemos ahora su estructura concéntrica:

A: vs. 1 provincia de Babilonia

B: vss. 2-7 el decreto

C: vss. 8-12 acusación

D: vss. 13-18 cólera, hacia el crematorio

E: vss. 19-23 EL CREMATORIO

D': vss. 24-26 espanto, "venid y salid"

C': vs. 27 justificación

B': vss. 28-29 (nuevo) decreto

A': vs. 30 provincia de Babilonia

La estructura narrativa aquí graficada es representativa de *todo* el esquema que adoptó Daniel en su primera parte. Asimismo, el eje semántico: divinización del estado/emperador - resistencia/martirio - resurrección, es presupuesto fundamental de toda la literatura apocalíptica.

En nuestro texto estuvimos presenciando los primeros momentos de la articulación del concepto de la resurrección como respuesta a los combatientes en la resistencia, aquí antiseléucida; después contra los demás opresores de turno (incluyendo a los Macabeos/Hasmoneos) de la época intertestamentaria.

Quedan todavía un par de cosas por resolver.

Mientras que en la literatura apocalíptica la resurrección es el lugar por excelencia donde se manifiesta la justicia de Dios (cf. Dan: 12: *también los malvados son resucitados... para recibir su eterno castigo*), aquí en nuestro texto y en casi toda la primera parte de Daniel (la única excepción está en el cap. 5), *¡el opresor se convierte!*

La otra cosa, relacionada con la primera, es, como decíamos al comienzo, que el texto que acabamos de comentar forma parte de un cojunto narrativo (1-6) que también desde el punto de vista sociológico es una unidad: los actores principales siguen moviéndose en estratos sociales de la clase alta, son servidores de la corte.

El "pueblo", a partir de cuya experiencia se va articulando la literatura y el modo de pensar apocalípticos, según muchos comentaristas creen, no tiene ningún papel en la primera y muy poco papel en la segunda parte de nuestro libro. Entonces ¿qué tipo de destinatario tuvo en mente el autor/redactor final del libro?

Tratemos de buscar una respuesta, aunque sea muy preliminar, a una pregunta que en la historia de la investigación exegética de Daniel no ha merecido la debida atención.

4. Los Vendepatria

La situación a la cual el autor de Daniel quiere responder a través de su obra, se describe a menudo en términos de antítesis. Antioquía-Jerusalén; Seléucidas-judíos; opresión (seléucida) - resistencia (judía); helenismo - judaísmo; ricos - pobres, etc.

Está claro que dentro de este esquema no es fácil ubicar los relatos de Dan. 1-6 en los cuales se habla de un solo lugar geográfico (Babel/Babilonia) y nunca de pobres-ricos. Aunque existe la posibilidad que los 4 protagonistas judíos de Dan. 1-6 estén "pars pro toto" de todos los exiliados, ya en cap. 1 se da a entender que ellos al mismo tiempo representan un grupo especial; lo reiteramos una vez más: los 4 son *los mejores, "de estirpe real o de familia noble, instruidos en toda sabiduría"* (1:3).

Ya constatamos que también Dan. 1-6, como parte de todo el

libro de Daniel, es una composición literaria que quiere iluminar los acontecimientos ocurridos en los días de Antíoco IV Epífanes. En la relectura que el autor de Daniel hace de aquellos Midrashim, no hay elemento que no tenga que ver, de alguna manera, con lo que ocurría el año 165 a.C. Vale la pena entonces seguir la preocupación de los textos mismos y preguntar por lo que ocurre con "los mejores" de los judíos en los días del Epífanes. ¿Qué pasa con "los servidores *judíos*" de la corte real? ¿Qué pasa con los súbditos *judíos* vinculados con la corte del dominador extranjero?

Mucho se ha publicado sobre la extraña estructura (literaria) del libro de Daniel, fuente riquísima desde el punto de vista hermenéutico, pues se trata de una obra seudo-epigráfica, bilingüe, de distintos géneros literarios y con una especie de "historiografía retroproyectada"(32).

Cualquiera que pueda significar o implicar esta estructura a nivel discursivo y semántico, en el plano de la manifestación, a nivel literario-narrativo, hay una división entre Dan. 1-6 y 7-12.

En la última parte, el opresor *muere* (11:45 (8:25); 7:26, 28 en el esquema apocalíptico) y no hay posibilidad, ni voluntad para que el se convierta, pero *tampoco hay servidores judíos de la corte real que ofrezcan resistencia.*

En Dan. 7-12, los 3 compañeros desaparecen por completo y el papel de "Daniel" es otro. Las pocas referencias que en la segunda parte hay respecto del quehacer de los "nobles" judíos en los días de Antíoco, hacen entrever que jugaron otro papel que Daniel y sus compañeros en la primera parte(33).

Ahora bien, antes de abordar la pregunta que recién planteamos, es bueno recordar un hecho reconocido por muchos cientistas sociales e historiadores, es decir: los procesos revolucionarios ("el opresor que se convierte y el sistema que se cambia", final del episodio que comentamos) y las revoluciones que verdaderamente logran cambiar las cosas, no son meramente producto del hecho de que los pobres, marginados y oprimidos se levanten contra sus opresores y acaben con su poderío, sino toda revolución *comienza* porque *ricos* y poderosos son marginados, ya no tienen acceso al poder y *no pueden seguir viviendo como antes*(34).

32. Cf. Lacocque o.c., pg. 1-19; K. Koch, Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel, en: Koch (ed.), o.c. pg. 276-310.

33. Cf. los siguientes textos: Dan. 8:12 ("le fue entregado"); 8:23, 24!!; 9:4ss!! (toda la confesión de pecados que, aunque sea de la época deuteronomística, "Daniel" reusa a propósitò); 11:30 "los que abandonan el santo pacto"; 11:32 "con lisonjas seducirá a los violadores del pacto; mas el pueblo que conoce a su Dios se esforzará y actuará"; 11:39 "y colmará de honores a los que le reconozcan (!), y por precio repartirá la tierra"; 11:24 "Invadirá a placer los lugares ricos de la provincia... distribuirá entre ellos botín. La expresión 'mrsyáe berit' (los violadores del pacto) se encuentra también en Qumran donde refiere al partido helenizante", cf. IQM 1,2.

34. cf. Koen Koch, Geweld binnen de staat, en : Johan K. de Vree (red.), Oorlog en Verde. Ontstaan, dynamiek en beheersing van geweld, Alphen a/d rijn Brussel, 1982 pg. 129ss. Bibl. en las pgs. 143-145.

Las revoluciones francesa, rusa o china fueron producto del hecho que "la clase media para arriba" no podía seguir viviendo como antes(35).

Dicho de otra manera: también y sobre todo a los ricos y los *"instruidos"* corresponde un papel fundamental en cuanto a procesos revolucionarios se refiere (cf. Dan. 11:33; 12:3, *"los doctos"* (maskilim).

Para los acontecimientos en los días de Daniel y después vale lo mismo. La revuelta de los Macabeos se desencadena en el seno de una familia sacerdotal (!) que viene fuera de la capital (!) (36) y que se considera de ascendencia noble(37).

El éxito que tuvo la sublevación macabea no se debe solamente al apoyo popular, sino también y en primer lugar al apoyo financiero de sectores pudientes.

Volvamos a nuestra pregunta: ¿qué hacen los servidores judíos de la corte extranjera en la época de Daniel? Veamos rápidamente su pre-historia.

Desde Wellhausen(38), a través de Weber —"pueblo-paria"(39)—, Plöger(40), Gunneweg(41), hasta Gottwald ("colonia Israel"(42)) y otros muchos, el juicio sobre la época postexílica ha sido bastante negativo.

Nace la teocracia en la cual "templo" (liderazgo político-religioso) y terratenientes *aceptan* la dominación extranjera (persa), la asimilan e incluso se aprovechan de ella.

Más que nunca, el poder financiero, político y religioso/ideológico se junta en una sola mano (sacerdotal) (43).

---

35. Koen Koch, o.c. pg. 136: "Los que tomaron 'la Bastille', los que hicieron las barricadas en Lyon (1834) y en París (1848) o los que defendieron la 'comuna de París (1871), no pertenecieron a las masas más peligrosas, como afirman tanto el folklor reaccionario como el de carácter radical-político. Más bien era gente de una reputación local: clase media, terratenientes, profesionales y pequeños empresarios".
36. Ver más adelante la cita de IMac. 2:1.
37. Cf. IMac. 2:1: "sacerdote del linaje de Yehoyarib". Cf. Safrai/Stern o.c. II, pg. 568.
38. J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin-Leipzig (de Gruyter), 1927 (6) (= 1981), pg. 142, 401, espec. 417ss.
39. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III (Das antike Judentum), Tübingen (Mohr) 1983 (7) (= 1921), pgs. 281-400, "Die Entstehung des Jûdischen Pariavolkes", espec. pg. 372ss.
40. O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, 1960.
41. A.H.J. Gunneweg, Geschichte Israels bis Bar Kochba, Stuttgart etc. (Kohlhammer), 1979 (3), pg. 150ss.
42. N.K. Gottwald, The Hebrew Bible, A Socio-Literary Introduction, Philadelphia (Fortress) 1985, 513ss.
43. Cf. Willy Schottroff, Arbeit und sozialer Konflikt im nachexilischen Juda, en: L./W. Schottroff (Hg.), Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt, München (Kaiser) 1983, pag. 104-148; Id. Das Jahr der Gnade Jahwes (Jes. 61.1-11), en: L./W. Schottroff (Hg.), Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der "ersten" Welt, München (Kaiser) 1986, pg. 122-136.

El sumo-sacerdote es le funcionario político de más alta categoría que en nombre de 'Adonay (!) (44) gobierna sobre el templo-estado y recolecta los impuestos para el rey extranjero.

No sabemos si fue la "política sacerdotal" quien hizo que se apagara la chispa profética (45), el hecho es que las profecías de la época 500-200 se limitan a "los deutero" o "trito".

La (nueva) identidad que ahora, a través de "normas, costumbres y prescritos" se busca es principalmente una identidad religiosa desvinculada de una política, como si tal cosa fuera posible.

Ya Esdras y Nehemías eran funcionarios *persas.*

Lo nuevo de la época persa no es tanto la distancia creciente cada día entre pobres y ricos (cf. Neh. 5) o la tenencia de las tierras, sino la manera en que ahora el poder político, social y económico están configurados: lo que en la época de los profetas clásicos era prerrogativa del rey y sus príncipes, ahora lo es de la planta sacerdotal.

Es en la época de los Tolomeos cuando se dejan vislumbrar con más claridad las consecuencias que tendrán los cambios efectuados en la época persa en el tejido de la mini-sociedad judía.

Los famosos y muy instructivos "papyri-Zenon" (hacia el 260 a.C.) dan a conocer las excelentes relaciones entre los Tobías (46) y Tolomeos. Poco después será de hecho un miembro de esta familia totalmente helenizada, a quien se le otorga el privilegio de ser el primer "publicano" no sacerdotal en la provincia de Siria y Fenicia. Entre el Tobías de estos papyri y el sumo-sacerdote Onías II, existen lazos de parentesco. Es la época donde el comercio de esclavos —mayoritariamente campesinos empobrecidos y endeudados y mercenarios— llega hasta tal punto que incluso el mismo Tolomeo II Filadelfo se siente obligado a prohibirlo.

Mientras que entre los desplazados, los campesinos empobrecidos y el "lumpen" urbano va germinando la semilla del modo de pensar apocalíptico que recibirá su primera formulación clásica en Dan. 7-12 (47), para la clase acomodada no se puede y no se debe

44. Cf. J. Severino Croatto los dos artículos mencionados más arriba sobre la costumbre de ya no pronunciar y usar el nombre 'Yavé'.

45. Así Weber, o.c. p.g. 397. La voz profética se calló, no por causas "inmanentes" de carácter secreto, sino porque la fuerza policial de los sacerdotes la hizo callar.

46. Los Tobías de estos documentos son probablemente descendientes del Tobías que ya en la época de Nehemías y Esdras dificultó la reforma agraria. Véase Neh.6.

47. Cf. Klaus Koch en la introducción de Koch/Schmidt, o.c. pg. 10, 11 donde se refiere al hecho de que en Qumran han sido encontrados fragmentos del IHenoc (caps. 1-36; 72-82; 83-90) que son anteriores a Daniel. La conclusión que "Henoc (en general) es más antiguo y que por lo tanto apocalípsis específicos ya se originaron en el siglo 3 a.C. *antes de toda persecución,* lo que hace necesaria una reorientación cuyas consecuencias no se dejan prever todavía", nos parece acertada solamente en parte. La reorientación deberá dirigirse hacia la pregunta en cuanto a una persecución interna haya sido uno de los factores decisivos en el surgimiento del modo de pensar apocalíptico.

cambiar el mundo como es ahora(48):

Yo me volví a considerar todas las violencias
perpetradas bajo el sol:

vi el llanto de los oprimidos,
sin tener quien los consuele;
la violencia de sus verdugos
sin tener quien los vengue.
Felicité a los muertos que ya perecieron,
más que a los vivos que aún viven.
Más feliz aún que entrambos
es aquel que aún no ha existido,
que no ha visto la iniquidad
que se comete bajo el sol.

Eclesiastés 4:1-3

No seas demasiado justo, ni exageradamente sabio.
¿Por qué querer destruirte?
No peques demasiado y no seas necio,
¿Por qué morir antes de tu tiempo?

Eclesiastés 7:16-17

La sabiduría está en crisis.

Pero no será hasta el momento en que también el sumo-sacerdocio se vende al mejor postor, que cambiarán radicalmente las cosas.

Son los días de Antioco IV Epífanes (175-164 a.C.) donde para ciertos sectores de la sociedad judía de clase media-alta no es posible seguir viviendo como antes porque son marginados por otros... judíos.

Son los días en los que servidores judíos comen de la mesa del rey extranjero e incluso *lo invitan a que levante una estatua en la casa de ellos mismos.*

Para clarificar mejor el papel que ciertos sectores o familias judías han tenido en la helenización del mini-estado *Yehud* tomaremos un ejemplo que entre muchos se destaca.

Es el famoso edicto promulgado por Antíoco IV.

---

48. Cf. Frank Crüsemann, Die unveränderbare Welt. Uberlegungen zur "Krisis der Weisheit" beim Prediger (Kohelet), en: W. Schottroff/W. Stegemann, Der Gott der Kleine Leute I, München-Gelnhausen etc. 1979 80ss; id., Hiob und Kohelet, Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches, en: R. Albertz (ed.) y.o., Werden und Wirken des Alten Testaments (Fs. C. Westermann), Göttingen —Neukirchen— Vluyn 1980-373ss.

El rey publicó un edicto en todo su reino
ordenando que todos formaran un único pueblo
y abandonara cada uno sus peculiares costumbres.
Los gentiles acataron todos el edicto real
y muchos israelitas aceptaron su culto,
sacrificaron a los ídolos y profanaron el sábado.
También a Jerusalén y a las ciudades de Judá
hizo el rey llegar, por medio de mensajeros,
el edicto que ordenaba seguir costumbres extrañas al país.
Debían suprimir en el santuario holocaustos,
sacrificios y libaciones;
profanar sábados y fiestas;
mancillar el santuario y lo santo,
levantar altares, recintos sagrados y templos idolátricos;
sacrificar puercos y animales impuros;
dejar a sus hijos incircuncisos;
volver abominables sus almas con toda clase de impurezas
y profanaciones,
de modo que olvidasen la Ley
y cambiasen todas sus costumbres.
El que no obrara conforme a la orden del rey,
moriría.
En el mismo tono escribió a todo su reino,
nombró inspectores para todo el pueblo,
y ordenó a las ciudades de Judá que en cada una de ellas
se ofrecieran sacrificios.
Muchos del pueblo, todos los que abandonaron la Ley,
se unieron a ellos.
Causaron males al país
y obligaron a Israel
a ocultarse en toda suerte de refugios.

IMac. 1:41-53

Termina la descripción de la promulgación de ese edicto con las palabras: *"Inmensa fue la Cólera que se descargó sobre Israel"* (vs. 64). Y: *"Por aquel tiempo Matías... dejó Jerusalén y fue a establecerse en Modín"* (2:1), lugar donde muy pronto se iniciará la guerrilla.

Ahora bien, hay varios estudios que destacan la problemática en torno a este edicto(49). No hay ninguna evidencia, fuera de Judea, que haya existido tal edicto "publicado en todo el reino".

49. Cf. H. Jagersma, Geschiedenis van Israel (2) van Alesander de Grote tot Bar Kochba, Kampen (Kok), 1985 76ss; Gunneweg o.c., pg. 163ss.

En materia religiosa, Antíoco IV parece haber sido más bien tolerante(50).

No hay razón por la que se le pudiera haber ocurrido a un príncipe seléucida, introducir "puercos" en el culto como animales de sacrificio. Esta es claramente una medida *anti-judía.*

La conclusión a la que llevan estas y otras consideraciones al respecto, es que ineludiblemente el famoso edicto o nunca fue promulgado, lo que es muy poco probable, o... fue provocado por (sectores) de *los judíos mismos.*

El año de su promulgación (168/167 a.C.) coincide con el sumo-sacerdocio de Menelao (172-162). Este sumo-sacerdote, el primero que no es de la línea zadoquita, seguramente fue uno de los que "traicionaron la Santa Alianza" (Dan. 11:30). Se apodera del sumo-sacerdocio, siendo el mejor postor del momento, y ofrece 300 talentos al rey Antíoco.

Con este sumo-sacerdote, la tendencia e insistencia de convertir a Jerusalen en una "polis" griega (gimnasio, cambio de nombre en Antioquía, efèbeia, etc.) iniciada con su predecesor Jasón que había robado el sumo-sacerdocio al "último de los santos" Onías III (51), culmina bajo el gobierno de este Menelao. Es él, instrumento en las manos de los Tobías, quien hace causa común con Antíoco y es él quien promueve que se levante en Jerusalén la "abominación desoladora" (Dan. 11:31; 12:11).

Es posible que, desde el punto de vista socio-político, el trasfondo directo de Dan. 1-6 sea aquella situación donde los "servidores (judíos) del rey", —uno de los partidos helenizantes en Jerusalén compuestos por sectores sacerdotales de alta categoría y prestigio junto con terratenientes y ricos comerciantes (entre ellos los Tobías)—, intentaron vender la patria a costa de la muerte y el martirio de "todos los santos".

La apocalíptica es producto de un quiebre de una cosmovisión que antes respondía satisfactoriamente a las principales preguntas de sus creyentes pero ahora resulta resquebrajada e insuficiente(52). Podemos estar seguros que ha contribuido mucho a que se produjera tal quiebre, el que una jerarquía "eclesiástica" estuviera dispuesta a vender su propia identidad y su propia gente.

A pesar del hecho de que Dan. 1-6, en cuanto a su género literario no pertenece a la literatura apocalíptica, desde el punto de vista temático no hay tanta diferencia.

---

50. Cf. Jagersma o.c. pg. 74 nota 30.
51. Sobre Onías III y su muerte: Volkmar Keil, Onias III. —Märtyrer oder Tempelgründer?, ZAW 97 (1985) 221-233.
52. Cf. la lectura sociológica, un poco difusa, del surgimiento de la apocalíptica de Paul. D. Hanson, Alttestamentliche Apocalyptik in neuer Sicht, en: Koch/Schmidt o.c., pg. 441ss (=Old Testament Apocalyptic Reexamined, Interpretation vol. 25 (1971) 454-479).

5. Conclusión

Los enviados del rey,
encargados de imponer la apostasía,
llegaron a la ciudad de Modín para los sacrificios.
Muchos israelitas acudieron donde ellos.
También Matatías y sus hijos fueron convocados.
Tomando entonces la palabra los enviados del rey,
se dirigieron a Matatías y le dijeron: y los preceptos.
"Tú eres jefe ilustre y poderoso en esta ciudad...
Acércate, pues, el primero y cumple la orden del rey
como la han cumplido todas las naciones,
los notables de Judá
y los que han quedado en Jerusalén.
Entonces tú y tus hijos seréis contados
entre los amigos (53) del rey,
y os veréis honrados, tú y tus hijos,
con plata, oro y muchas dádivas".

IMac. 2:15-18

Es, según relata IMac. 2 la invitación de parte del rey Antíoco IV, hecha a Matatías y sus hijos. No es difícil ver el paralelo con el texto que comentamos. La respuesta completa la imagen:

"Aunque todas las naciones que forman el imperio del rey
hasta abandonar cada uno el culto de sus padres
y acaten sus órdenes,
yo, mis hijos y mis hermanos,
nos mantendremos en la alianza de nuestros padres.
El 'Cielo' nos guarde de abandonar la Ley y sus preceptos.
No obedeceremos las órdenes del rey
para desviarnos de nuestro culto,
ni a la derecha ni a la izquierda".

IMac. 2:19-22

He aquí la respuesta de los que se hicieron destinatarios del mensaje de "Daniel". El primer libro de los Macabeos (redacción final hacia el 110 a.C.) es un ejemplo de personas para las cuales el libro de Daniel se convirtió en Sagrada Escritura. En el "testamento de Matatías" (IMac. 2:49-64) los cuatro actores principales de Dan. 1-6 ocupan un lugar importante en la lista de "los santos": Ananías,

53. "Los amigos del rey" (filoi) son los ministros del estado. Los que están en la corte real.

Azarías, Misael, por haber tenido confianza, se salvaron de las llamas (IMac. 2:59); Daniel por su rectitud escapó de las fauces de los leones (vs. 60).

Es importante subrayar aquí que los que según el testimonio de IMac. se hicieron oyentes del mensaje de Daniel, eran isacerdotes-guerrilleros! Puede ser que el mensaje de Dan. 1-6ss, en sí, no predique la violencia, pero esta constatación que se ha hecho demasiado a menudo, y demasiado rápido (54), no dice nada del efecto histórico que tuvo. Si podemos creer el relato de IMac, fue precisamente *la guerrilla* para la cual la palabra de Daniel se convirtió en "palabra sagrada". O, a la inversa, fue precisamente aquella gente que no pudo seguir viviendo como antes la cual, sobre la base de este mensaje, se convirtió en guerrilla.

La violencia y el dolor desmesurados de aquellos oscuros y fantasmagóricos días del 165 a.C. no fueron solamente resultado de una confabulación urdida a distancia, sino también fueron fruto de injusticias seculares y amarguras sin cuento cometidas en el seno de la sociedad judía misma (55). Es posible que el mensaje de Dan. 1-6 en primer lugar estuviera dirigido a aquellos sectores de la clase media-alta de la sociedad judía que (todavía) no estaban dispuestos a desobedecer las órdenes del rey, a los "vendepatria". Los que creían que no había otro destino que vivir a merced de los grandes dueños del mundo. Es a los servidores del rey a los que Dan. 1-6 extiende una invitación a hacerse partícipe de "una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportuniad sobre la tierra"(56).

Es la clase media-alta la que está invitada en Dan. 1-6 a encaminar su proyecto de vida hacia la resurrección. Porque la única manera en que podrá haber aquella *segunda* oportunidad para que los condenados a la no-existencia tengan vida y felicidad en la tierra, es que la clase media-alta, en aquel entonces y ahora en nuestra América

---

54. Cf. N.K. Gottwald, The Hebrew Bible... pg. 594 The supposed "pacifism" of the book (passivity?) may be a misimpression derived from the apocalyptic view that even the utmost that humans can do is minimal compared to the decisive act of God. Nevertheless, "the people who know their God shall stand firm and take action" (Dan. 11:32).

55. Así Gabriel García Márquez en su discurso sobre América Latina con motivo de la entrega del premio Nobel: "No: la violencia y el dolor desmesurados de nuestra historia son el resultado de injusticias seculares y amarguras sin cuento, y no una confabulación urdida a 3.000 leguas de nuestra casa. Pero muchos dirigentes y pensadores europeos lo han creído, con el infantilismo de los abuelos que olvidaron las locuras fructíferas de su juventud, como si no fuera posible otro destino que vivir a merced de los dos grandes dueños del mundo. Este es, amigos, el tamaño de nuestra soledad". Publicado en: (CELADEC) Cultura Popular 7 julio de 1983) 132 ss, bajo el título "Muerte cotidiana y creación".

56. Gabriel García Márquez, ibid.

Latina, descubra que de su capacidad de desobedecer las órdenes del rey depende su propia resurrección (57).

Hans de Wit
Casilla 13596
Santiago
Chile

57. La impotencia expresada en la literatura apocalíptica es una impotencia real, política, social y económica. Son otros los que tendrán que cambiar su proyecto de vida, para que haya vida para los que realmente experimentan el mundo como escenario de las gestas del diablo. Vs. Jorge Pixley, "Lo apocalíptico en el Antiguo Testamento", Rev. Bibl. 38:4 Nº 162 (1976) 309: "Lamentablemente, al rechazar tan totalmente al mundo intolerable, se condena al apocalipticismo a la impotencia más completa al rechazar también los instrumentos (mundanos) que podrían, con la ayuda de Dios, ofrecerle posibilidades de transformar ese mundo".

UNA LITURGIA FUNEBRE POR LA CAIDA DEL TIRANO
Exégesis de Is 14,4b-23

J. Severino Croatto

1. Contextualización

La voz de los profetas de Israel suele interpretar situaciones concretas. Refleja la capacidad de leer la presencia de Yavé en los hechos socio-históricos del pueblo. Detrás de cada palabra profética hay una coyuntura y no una doctrina que sostener. Existe por tanto una correlación permanante entre palabra y situación. Esto puede ser constatado de muchas maneras, pero vamos a mencionar dos: por un lado, el querigma profético va cambiando. La promesa de ahora puede revertirse en juicio más adelante, y viceversa. Esto es visible en la composición de todos los libros proféticos; implica también que los "anuncios" proféticos generalmente no se cumplen, ya que no son tales sino respuestas o interpelaciones para el presente. Por otro lado, si la situación es la que genera la palabra interpretativa, no es de extrañar que el mensaje profético tenga que ver con la vida política y social no sólo interna de la nación sino en las relaciones de ésta con los países vecinos y especialmente con los imperios de turno. Una experiencia básica y radical de Israel fue el sometimiento por parte de las potencias imperialistas (Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, los seléucidas y los romanos). Sin contar con la permanente explotación interna por parte de los reyes y del templo-mercado.

Cabe entonces una reflexión de paso sobre un hecho literario. Los tres grandes profetas contienen un bloque de oráculos sobre (no siempre contra) pueblos extranjeros, en cuya lista se incluyen los vecinos de Israel pero también los grandes imperios cuya presencia fue más fuerte que la de aquellos pequeños reinos. De ninguna manera constituyen un apéndice o complemento; es un error de perspectiva entenderlos así. En la formación del texto de Is 1-39 constituyen el centro de la obra y están íntimamente ligados al mal llamado "apocalipsis" (que no es tal) de 24-27. En Ezequiel abarcan los cap. 25-32 (o mejor, 24-33 que forman inclusión con el tema de la ruina de Jerusalén). En Jeremías están al final en el texto hebreo (cap. 46-51) pero en los LXX están después de 25,13 hasta 32, 38, ¡o sea en el centro del libro! Estos tres profetas, efectivamente, son los que más hablaron, desde una óptica religiosa por supuesto, sobre la posi-

ción de Israel/Judá respecto de los imperios del momento, en cuya órbita caían también los vecinos geográficos. De modo que estos bloques de oráculos entran en la estructuración fundamental de la obra literaria que son nuestros libros proféticos. Nuestro estudio de Is. 14 lo confirmará.

No es correcto por otra parte representarse la alocución de estos oráculos a los pueblos correspondientes; menos aún que éstos hayan sido sus oyentes o lectores. Suponen la fe y la cosmovisión israelitas, con su propia experiencia de salvación. Son textos yavistas y sólo tienen una pertinencia dentro de la experiencia yavista de Dios. Si tratan de otros pueblos es por un doble motivo: porque la historia de Israel está inserta en la historia política, económica y social de los otros pueblos, y porque desarrollan la teología tan especial del dominio universal de Yavé. Este es el único señor de la historia. Esta óptica es relativamente tardía, y de hecho los oráculos sobre las naciones representan claramente la etapa redaccional de los textos actuales.

Tanto la pertinencia yavista de estos oráculos cuanto su relevancia querigmática aparecen en su íntima conexión con la historia salvífica. Se habla en ellos, mucho más de lo que se cree, sobre Israel, señal de que éste es su destinatario real. En Is 13-23 hay referencias a Israel en 14,1-4a (centro de los cap. 13-14); 14,30a.32; 16,5; 17,4-11 (centro de 13-23); 19,16-25; 22,1-25; 23,18. Ez 24-33, en cuyos extremos se trata de la ruina de Jerusalén, tiene como epicentro literario y teológico en 28,24-26 (no más dominación extranjera; retorno del exilio). Esta es una muestra de cómo la vida de Israel/Judá está ligada a la comunidad de naciones contemporáneas. En ese gran contexto socio-político actúa Yavé, y la palabra profética ayuda a descubrirlo, convirtiéndose en mensaje para sus oyentes/lectores.

2. La desmesura del poder político-militar.

Un tema característico de los oráculos sobre las naciones imperialistas es el de la arrogancia ideológica, la prepotencia militar, el endiosamiento vano, la jactancia en la capacidad destructiva, el desprecio de los menos poderosos, que despliegan los tiranos de turno. El mismo sin embargo no queda circunscrito a los bloques de oráculos sobre las naciones sino que permea el conjunto de los textos, especialmente de Isaías 1-39. Está enfáticamente tratado en diversos oráculos que se refieren a Asiria (10,5-27a, esp. los vv.7-11 y 13-14); 14,24-27 (esp. v. 25b); 30,27-33 (aquí y en 31,4-9 no se destaca el motivo de la desmesura pero está supuesto por el contexto); 36,4-10. 13b-20; 37,10-13 y cf. los vv. 24-25). Estos dos capítulos del libro de Isaías 36-37 son muy importantes para entender la visión profética de la ideología imperialista de dominación de los pueblos, expuesta

en forma de discurso de los mismos tiranos; es un recurso literario que da énfasis a la autoafirmación del poder violento y tiránico.

El tema aparece también en Is 13,11: "haré cesar la arrogancia de los insolentes, y la soberbia de los desmandados humillaré"; es un anticipo del desarrollo del cap. 14. Los dos capítulos forman en efecto un díptico literario, con su centro en el mensaje redaccional de 14,1-4a sobre la liberación de Israel. El cap. 13 describe la actuación de Yavé, con despliegue de ira y destrucción, contra un enemigo imaginario, que sólo es identificado en el v.19: es "Babilonia, la flor de los reinos, prez y orgullo de Caldea". Por eso el cap. 14 no necesitará describir la caída y destrucción del imperio neobabilonio sino que tematizará sobre la suerte de su tirano representativo como ya sucedida. El poema se detendrá con gozo en pintar la situación actual del tirano, con continuas llamadas al pasado de sus gestos y prácticas de dominación. Como en los cap. 36-37 también aquí se observará la ideología y la práctica de la dominación imperialista. Para entender el texto en su totalidad, procedemos a su análisis exegético, retomando al final su forma estructurada para remarcar otros aspectos de la composición del texto.

3. La sátira/lamentación sobre la caída del tirano

El v.3 conecta con el pasaje anterior, que también hablaba del gesto de Yavé de "hacer descanzar/afincar" a Israel en su tierra; en el v.3 es un "hacer descansar/reposar" de las fatigas y sobre todo de la opresión. Esta es expresada en los términos de la esclavitud social y económica de los hebreos en Egipto (Ex. 1,14; 6,9) o de los israelitas bajo Salomón (1R 12, 4ss). No es muy diferente de la opresión en el exilio, o de la que vivieron los judeos en la época persa y en las siguientes, con las duras exigencias de los gobiernos centrales e imperialistas. Ne 9, 36s lo dice agudamente: "Míranos hoy a nosotros esclavos en la tierra que diste a nuestros padres... mira que aquí en servidumbre nos sumimos; sus muchos frutos son para los reyes (extranjeros)...".

El autor de Is 14, 3 podría estar pensando en el yugo económico de la administración persa al hablar de Babilonia (v. 4a) en figura, como nombre simbólico por Persia. El "cuando" inicial manifiesta una esperanza. Cuando ésta se cumpla, será el momento de burlarse de Babilonia (Persia, o el imperio que sea). El profeta propone dirigirle a su rey la sátira de los vv. 4b-21, que tiene más bien la forma literaria de una lamentación, reconocible sea en el "¡cómo!" inicial (vv. 4b.12a) que contrapone el antes con el ahora, sea en el contenido, según se verá.

El texto puede ser diagramado y leído en forma concéntrica: ABCC'B'A'.

A El comienzo de esta hermosa elegía plantea el tema central, con estas palabras: " ¡cómo se ha acabado el tirano/ cómo ha cesado su arrogancia!". La desmesura de los poderosos termina en el extremo opuesto, según se verá luego. Hasta el v. 6 se describe el sistema opresivo, calificando a su detentor como dominador y torturador de pueblos. La perspectiva internacional es la que destaca, ya que el oráculo acusa a una potencia imperialista. Todo eso se ha acabado no obstante. El resultado es la alegría de "toda la tierra" (v7), nueva alusión a la **oikoumene** de entonces. La alegría de la liberación será cantada también, con los mismos términos, por el segundo Isaías (44, 23; 49, 13; 54, 1; 55, 12). Toda liberación debe ser festejada, cantada y bailada. Por ello el libro de Isaías, en todo su recorrido, remarca tanto el motivo de la alegría.

El v. 8 es sumamente sugestivo; el gozo se extiende también a los cedros y cipreses del Líbano. Mejor que pensar en la unidad entre naturaleza y humanidad, el texto alude dramáticamente a la expoliación de las riquezas de los países dominados. Los reyes de Mesopotamia celebran en sus inscripciones la conquista y devastación de los ricos bosques del oeste (Líbano y Amanus) de donde sacaban madera para sus palacios y templos. La destrucción ecológica, tal vez poco perceptible en aquella época, es el resultado de esas "conquistas". Es por lo demás una muestra de los objetivos económicos determinantes de todo imperialismo. El v. 8b expresa el "ya no" de aquella devastación, a la que también aludirá el oráculo contra Senaquerib de 37, 22-29 (cf. v.24).

B En el primer cuadro (vv. 4b-8) la lamentación hablaba acerca del tirano; el segundo (vv. 9-11) es una alocución directa al tirano. Se le anuncia una solemne recepción concretada en el mundo subterránea de los muertos por los espíritus allí encerrados, en particular por sus colegas en el poder (potentados, lit. "carneros" y reyes de la tierra). Estos interpretan la situación en un brevísimo discurso (como antes los cedros, v. 8): en el lugar de los muertos no hay fuertes y todos son semejantes (v. 10). El v. 11 es la interpretación de esa frase gritada en el mundo de los muertos, el seol. El que viene hablando desde el v. 9 le explicita ahora al tirano que su altanería se ha convertido en abyección allá abajo (el v. 11 une los temas, de por sí diferentes, del lugar de los muertos y del sepulcro).

C El tercer cuadro (vv. 12-15) continúa en la forma del discurso directo, para retomar los temas del orgullo y su inversión expresados esta vez con representaciones de la ideología religiosa de aquel ambiente cultural. Vuelve el motivo de la lamentación, con sus oposiciones típicas: *"¡cómo has caído de los cielos, Lucero, hijo de la Aurora!..."*. Tenemos aquí una alusión a la divinización de los reyes, concepto muy acariciado en la ideología real de Mesopotamia y universal. "Lucero" parece una referencia al planeta Venus, uno de

los símbolos religiosos más importantes de las religiones del contexto bíblico. Cabe recordar que la versión latina **Lucifer** (lucífero, portador de luz) motivó la elucubración posterior sobre la caída de "Lucifer" o satanás (comp. Lc 10, 18; Ap 8, 10; 9, 1; **12, 9**). Es interesante observar que junto al título de "lucero" se coloca el de "dominador de naciones" (v. 12b). Se retoma así la descripción de los vv. 4b-8.

A los breves discursos de los cedros (v. 8b) y de los muertos (v. 10b) se agrega en los vv. 13-14 el del propio dictador. La frase está llena de alusiones mitológicas referentes a la vida de los **Dioses**. El "monte de la reunión" es una expresión que alude al Olimpo o montaña santa donde los Dioses tienen sus asambleas. La localización "en el extremo norte" se entiende en su contexto original, fenicio, donde remite a la montaña de los Dioses situada en el norte del litoral mediterráneo (30 kil. al N. de Ugarit). Allí reside Baal. "Las alturas del nublado", por otra parte, son el lugar de actividad de este Dios cananeo/fenicio a quien los textos mitológicos denominan "el que anda en carro sobre las nubes" (es el Dios de la tempestad y de las lluvias). Dicho título fue pasado al Yavé israelita (Sl 68, 5; Dt 33, 26 y comp. Sl 18,10s y más adelante Is 19,1). El final del autoelogio del rey lo dice claramente: "me asemejaré al Altísimo (título específico del Dios de Jerusalén pero que aquí tiene un sentido más general). Esa pretensión caracteriza la desmesura del poder político, militar y comercial (para un caso paralelo, cf. Ez. 28, 2ss. 14ss; ó 2 Ts 2, 4).

C' Toda esta acumulación de títulos arrogantes queda desvanecida con la sencilla aseveración del oráculo del v. 15. A los "cielos/montañas" del discurso provocador se oponen el seol o lugar de los muertos y el sepulcro; a la altura/exaltación sucede la profundidad/abyección. De esta manera, el v. 15 (c') crea una oposición simbólica espacial respecto de 12-15 (c).

B' En el cuarto cuadro (vv. 16-17) tenemos una alocución fúnebre, que parece ser otro discurso de los muertos, que ven al tirano entre ellos, allá abajo. Tiene la forma de una lamentación al oponer dos situaciones: con cinco pinceladas se pinta al dictador (el uso de varios participios, "el que...", destaca acciones permanentes más que actos puntuales). Se remarcan las relaciones internaciones de opresión y despojo, y el imperialismo del terror en los planos político, económico y social. Tres imágenes se escalonan: terror, devastación, represión inclemente. La última frase del v.17 debería ser traducida así: "a sus prisioneros no les abre (la cárcel, para que vayan) a la casa".

Ahora bien, esa situación ya ha terminado; la frase inicial "¿ése es aquel que...?" apunta al tirano precipitado en este momento al mundo de los muertos (v. 15). Este breve discurso de los muertos crea una sensación de alivio político-social en la tierra.

A' El quinto cuadro (vv. 18-20), que retoma el oráculo general

en segunda persona crea una nueva oposición, ahora en el mundo subterráneo. Todos los reyes de las naciones (v. 18, referencia a los países dominados de que venía hablando el texto) conservan en el seol su propio trono. Pero el tirano no sólo está despojado del mismo, sino que también lo está de sepultura; su propia tierra lo rechaza por cuanto la ha destruido. Tampoco puede estar en compañía con su pueblo, al que asesinó. Le queda un solo lugar, ser arrojado en una fosa común de asesinados.

El oráculo culmina con una reflexión sapiencial y genérica (v. 20b).

De esta manera, el poema ha vuelto a su inicio: a la descripción del tirano de las naciones (vv. 4b-8) se opone la burla de las naciones hacia ese mismo tirano (vv. 18-20); yendo hacia el centro están las dos reflexiones de los muertos (vv. 9-11 y 16-17, especialmente los vv. 10 y 16s). En el medio queda la vana exaltación del tirano endiosado y, en oposición simétrica, el anuncio de su caída (vv. 12-14 y 15).

El v. 21 ya no es un oráculo de lamentación; inflexiona más bien hacia el género de la maldición, extendida a los descendientes del tirano. Su contenido es interesante por cuanto manifiesta el terror por el rebrote de los imperialismos. El horizonte internacional está remarcado nuevamente. Llenar el orbe con ciudades es el símbolo de la dominación económica, política y cultural de los pueblos. Sin ciudades en el imperio no hay control eficaz de las rebeliones ni sistema administrativo organizado para la explotación económica e impositiva.

Tomado el texto poético del oráculo en su conjunto (vv. 4b-21) se observa el doblaje de los discursos: en 4b-7 y en 21 habla el israelita o judeo liberado (comp. vv. 3-4a). A la oposición "antes/ahora" de la lamentación se le agrega otra, entre la opresión anterior de los pueblos y la tranquilidad actual de la tierra. Desde el v. 8 hasta el 20 debe entenderse que es todo un discurso de **la tierra liberada** que interpreta la nueva situación. El lector, entonces, está situado entre dos planos, el mundo de los muertos (vv. 9-11, con su propio discurso v. 10b) y el cielo de los Dioses (vv. 12-14, con el propio discurso del tirano vv. 13-14), que a partir del v. 15 se invierten en el orden. La doble alocución de los muertos crea un efecto de sentido particular, señalando el destino del tirano de los pueblos. Entonces, si el oráculo central es representado como una alocución de la tierra, los vv. 7-8 son la clave de lectura del mismo: **la tierra** es el lugar donde actúan los poderes opresores, y la liberación que celebra este canto tiene rasgos políticos y económico-ecológicos dominantes. Lo ideológico (vv. 12-14) aparece claramente como el soporte de las prácticas de dominación.

Un agregado en prosa (vv. 22-23) precisa, por si quedaban du-

das, que la maldición del v. 21 se aplica a Babilonia. La maldición es explicitada como oráculo de Yavé, cuyo dominio sobre los pueblos queda destacado.

Al llegar a este final debe recordar el lector que los dos grandes oráculos contra Babilonia (13, 2-22 y 14, 4b-21+22s) están separados por un centro, que es un anuncio salvífico en favor de Israel (14, 1—2+3). De este modo se generan dos oposiciones: Babilonia vs. Israel, castigo vs. salvación.

En conclusión: Is 13-14 ofrece una profunda reflexión sobre la perversión del poder político, convertido en dictadura, aquí bajo la forma del imperialismo internacional.

4. El texto y su relectura

El oráculo fúnebre de Is 14, 4b-23 está consignado en el libro de Isaías. Es evidente empero que el imperio dominador del tiempo de este profeta era Asiria. A las experiencias de dominación del siglo VIII sucedieron otras no menos terribles; más devastadoras, si tenemos en cuenta el suceso del exilio, donde actuaron los caldeos o neo-babilonios. La conjunción de "exilio/Babilonia" elevó esta ciudad-imperio a la categoría de paradigma de país opresor en el plano internacional. Pero cuando se escribe nuestro oráculo, o al menos cuando se redacta el cap. 14 en su forma présente (que incluye el fragmento en prosa de los vv. 1-2 y 3-4a) el pueblo de Judá no está bajo el yugo caldeo sino bajo el persa. Como en tantos textos bíblicos el nombre de "Babilonia" es una cifra que alude al imperio opresor de turno (casos típicos, los libros apocalípticos de Daniel y de Apocalipsis). En la redacción de Is 14, Babilonia es Persia.

Es importante señalar ese fluctuar continuo del referente frente a "lo que" el texto dice narrativamente. Es un fenómeno hermenéutico por el cual el texto actualiza el mensaje de Isaías, dicho en otros pasajes sobre Asiria. Y permite que el lector de todos los tiempos se introduzca con su situación en el texto. Tal fenómeno de relectura referencial debe prolongarse en nuestra lectura de Is. 14. Para nosotros, el tirano de Is 14 ya no es Asiria, ni Babilonia ni Persia sino aquellos países actuales que protagonizan la dominación político-militar y económica sobre la tierra. Por ahí va el mensaje. La exégesis histórica sola es informativa; su contraparte eisegética (hermenéutica) es apelativa, interpelante. La "anticipación" de la caída del tirano en Is 14 (el texto destaca sus exequias y sobre todo su suerte en el más allá) tiene como intención generar esperanza. Referido a Babilonia, el canto fúnebre parece narrar el alivio de los oprimidos; pero referido a Persia en el momento de la redacción, se convierte en una celebración en esperanza, porque el tirano todavía está encima. Esa es la situación del pueblo latinoamericano que lee e interpreta vivencial-

mente este pasaje bíblico.

Para que el texto de Is 14, 4b-23 pueda ser mejor analizado, lo diagramamos de tal manera que aparezcan sus relaciones estructurantes: a la izquierda la secuencia ya analizada, a la derecha la de los locutores o hablantes del discurso:

Descripción		Locutor
A Situación futura (anticipada)	3 Sucederá que cuando te haya calmado Yavé de tu disgusto y tu desazón y de la dura servidumbre a que fuiste sometido, [4]"dirigirás esta sátira al rey de Babilonia":	el profeta
B Descrip. del tirano en el poder	¡Cómo ha acabado el tirano, ha cesado su arrogancia! 5 Ha quebrado Yavé la vara de los malvados, el bastón de los déspotas, [6]que golpea a los pueblos con saña golpes sin parar, que domina con ira a las naciones acosándolas sin tregua. 7 Está tranquila y quiera la tierra, prorrumpen en aclamaciones:	el oprimido/ liberado
	8 Hasta los cipreses se alegran por ti, los cedros del Líbano:	la tierra
	"Desde que tú has caído, no sube el talador a nosotros".	los cedros
C Reacción de los muertos	9 El seol, allá abajo, se estremeció por ti, saliéndote al encuentro; por ti despierta a las sombras, a todos los carneros de la tierra; hace levantarse de sus tronos a los reyes de todas las naciones. [10] Todos ellos responden y te dicen:	la tierra
	" ¡También tú te has vuelto débil como nosotros, y a nosotros eres semejante!"	los muertos
	"Ha sido precipitada al seol tu arrogancia al son de tus cítaras. Tienes bajo ti una cama de gusanos, tus mantas son gusanera.	la tierra
D Endiosamiento	12 ¡Cómo has caído de los cielos, Lucero, hijo de la Aurora! ¡Has sido abatido a tierra, dominador de naciones! 13 Tú que habías dicho en tu corazón:	la tierra
	"Al cielo voy a subir, por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono y me sentaré en la Montaña de la Asamblea, en el extremo norte. 14 Subiré a las espaldas de las nubes, me asemejaré al Altísimo".	el tirano
D' Caída del tirano	15 ¡Ya! ¡al seol serán precipitado, al extremo de la fosa! 16 Los que te ven, en ti se fijan; te miran con atención:	la tierra
C' Descrip. del tirano, ahora en el seol	"¿Ese es aquel, que hace estremecer la tierra, que hace templar los reinos, 17 que pone el orbe como un desierto y sus ciudades destruye? A sus prisioneros no abría (la cárcel para ir) a sus casas.	los muertos

B' Humillación del tirano	18 Todos los reyes de las naciones, todos ellos yacen con honor, cada uno en su morada. 19 Pero tú has sido arrojado fuera de tu sepulcro como brote abominable, recubierto de muertos acuchillados, arrojados sobre las piedras de la fosa, como cadáver pisoteado. 20 No tendrás con ellos sepultura, porque tu tierra has destruido, a tu pueblo has asesinado.	la tierra
	No se nombrará jamás la descendencia de los malhechores	
	21 Preparad a sus hijos degollina por la culpa de sus padres: no sea que se levanten y se apoderen de la tierra, y llenen de ciudades la faz del orbe.	el oprimido/ liberado
A' Situación futura (anunciada)	22 Yo me alzaré contra ellos —oráculo de Yavé Sebaot— y suprimiré en Babilonia el nombre y el resto, hijos y nietos —oráculo de Yavé. 23 La convertiré en patrimonio de erizos y tierra pantanosa, la barreré con escoba exterminadora —oráculo de Yavé Sebaot.	Yavé

NOTA:
El tema de Is. 14 es reiterativo en el 1-Isaías (1-39). Hemos tratado de destacarlo en "la crítica profética a la ideología militar imperialista. Exégesis de Isaías 36-37": Revista Bíblica 49 n. 27 (1987); y en "Desmesura del poder y destino de los imperios. Exégesis de Isaías 10,5-27a". Cuadernos de Teología VIII: 2 (1987). Estos ensayos, y parte del presente, forman parte del comentario de Isaías hecho para la serie del "Comentario bíblico" del Brasil (Vozes/Imprenta Metodista/Sinodal), que también tendrá su coedición en español (La Aurora/DEI.).

José Severino Croatto
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
Argentina

VIOLENCIA Y TESTIMONIO PROFETICO

Dagoberto Ramírez F.

La experiencia de la Iglesia Latinoamericana
en un contexto de martirio y persecución.

"La primavera es como un espejo roto,
pero el mío tiene una esquina rota...
pero aún con una esquina rota el espejo sirve,
la primavera sirve".

(Mario Benedetti)

"... pero vayan a decir a sus discípulos,
y a Pedro, que va delante de vosotros
a Galilea, allí le verán, como les dijo"

(Ev. Marcos) *Mc. 16-7*

INTRODUCCION

El evangelio de Marcos nos ha llegado como el texto que refleja la buena nueva del amor de Dios para los hombres, a partir de la pasión de Jesús el Cristo, el Hijo de Dios. (1.1)

Todo el texto, ya desde sus comienzos refleja la intención de sus perseguidores de terminar con su vida. (3.6 ss.).

La intención del redactor es proclamar el Evangelio, pero centrado en la persecución de que fue víctima el Mesías. De esta manera queda claro en el texto lo que era la experiencia de la comunidad de Marcos, la de una comunidad perseguida política y religiosamente, en una sociedad que la discrimina social, económica y culturalmente. La respuesta a esta persecución de Jesús y de la comunidad es el anuncio de la inminente llegada del Reino (1.15), para traer el juicio a la sociedad y la salvación a los oprimidos.

En este trabajo no nos referiremos a todo el texto de Marcos, sino al llamado "Evangelio de la Pasión" leído a partir del tema de la violencia que el poder opresor ejerce sobre el Mesías y su pueblo. Creemos descubrir en una lectura de este texto el desarrollo de un proceso gradual de violencia que se intensifica hasta conseguir sus objetivos. Por ejemplo, allí tenemos la violencia del complot para eliminar al opositor, la traición, la denuncia, el miedo, la angustia y la tristeza que constituyen algunos de los factores psicosociales que emergen en una situación de violencia. El proceso a Jesús se intensifica y la violencia de las intenciones desemboca en las acciones, concluye con el juicio del acusado, la defección de sus seguidores, ocasiona la huida y dispersión de éstos, la resistencia desesperada en algunos casos, el canje de prisioneros como intento de rescatar al inocente, la tortura y, finalmente, la ejecución en manos de sus enemigos.

LA EXPERIENCIA LATINOAMERICANA

Todos estos temas sugeridos en el texto de Marcos —en el texto de la Pasión— son conocidos y constituyen para nosotros una experiencia cotidiana en la situación latinoamericana. Sobre este fondo de la experiencia de la comunidad de Marcos escribimos, porque aquí también tenemos la violencia del complot, la persecución, la denuncia, la tortura y la muerte. Pero no solamente esto, sino que también vivimos, al igual que en la comunidad de Marcos, la experiencia de la resistencia de los oprimidos frente a la violencia del opresor, la solidaridad de los pobres, la entrega valiente de la vida en servicio a los demás. También en Latinoamérica vivimos la experiencia de la vigilancia, o espera activa, el arrepentimiento del que defeccionó y, finalmente, por sobre todo, el mensaje de la resurrección de la vida y la esperanza en la experiencia de aquellos que retomaron las banderas de la lucha, después de la derrota.

La historia de la mayoría de los países latinoamericanos ha sido, desde el descubrimiento de América por los españoles, y la posterior colonización por parte de los europeos, una historia de sometimiento, de pobreza, miseria y muerte. La llegada de la sociedad industrial (s. XIX) lejos de cambiar la situación, más bien la ha profundizado y "modernizado". La inserción de Latinoamérica en la estructura de la sociedad capitalista ha significado una nueva forma de violencia ejercida por el poder dominante que se ha organizado de tal manera que la vida de los pueblos no es otra cosa que una subvida, pasión y muerte sin perspectiva de resurrección. Por esta razón, el tema de los pobres ha sido vital en la teología latinoamericana hace ya algunos años, aún antes de la obra clásica de Gustavo Gutiérrez

sobre la Teología de la Liberación de 1971. La experiencia de un grupo de teólogos protestantes en la década del '60 producía importantes estudios con el propósito de despertar la conciencia de las iglesias acerca del problema del subdesarrollo y sus efectos en los países latinoamericanos. (CELAM, Colombia 1960). Por entonces la violencia comenzó a ser tema de gran discusión, tanto en sectores protestantes como católicos (Medellín CELAM, Colombia). Lo que entonces podíamos descubrir era que la violencia no surgía básicamente de los grupos revolucionarios en Colombia (Camilo Torres) o en Bolivia (Che Guevara), sino que estas formas de violencia no eran otra cosa que la respuesta —desesperada en muchos casos— frente a la violencia (política-económica) impuesta por el capital que organizadamente sometía a los pueblos del continente.

Un segundo nivel de reflexión, eran los efectos de la violencia. En lo que va de esos años, a las dictaduras militares que surgieron a partir de 1964 en el continente, la violencia ha adquirido caracteres dramáticos cuyos efectos aún persisten en los pueblos. No sólo se ha buscado desarticular los movimientos populares y partidos políticos, sino, además, crear en los pueblos un sentimiento de impotencia e inseguridad que desarma, desanima e inmoviliza para la reorganización de los movimientos populares y la recreación de formas democráticas de convivencia. La ideología de la Seguridad Nacional fue la bandera que enarboló el poder económico para aplastar todo intento de independencia económica y política en los pueblos latinoamericanos que no estuvieran en concordancia con los intereses de las grandes potencias. La persecución ideológica, la prisión, la censura, la tortura, la muerte en algunos casos, y la desaparición o exilio en otros llegaron a ser el pan de cada día. El miedo a la tortura, a la muerte o al destierro, ha logrado inmovilizar y paralizar a muchos. La duda, la sospecha de unos a otros ha separado a las personas de sus amigos, de sus familiares, de sus compañeros de trabajo. Persiste siempre la posibilidad de encontrarse frente a un traidor que puede denunciarle a uno frente a las autoridades y en este ejercicio macabro cada cual trata de salvar su propia vida, separándose y restándose a la convivencia con sus conciudadanos.

Felizmente, lo anterior, no ha sido toda la experiencia de nuestros pueblos. Si es que de alguna manera la Iglesia de Jesucristo ha participado en este calvario del pueblo latinoamericano, ha sido en la posibilidad de mantener viva la esperanza de que es posible rearmarse para la vida nueva de la cual habla el Evangelio. La fe en Jesucristo y la pertenencia a una comunidad de fe ha sido una forma de resistencia a la dominación y una experiencia de lucha activa por medios no violentos contra la fuerza (político-militar) del poder dominante que descarga su violencia sobre el pueblo. Persiste en la fe del pueblo latinoamericano la esperanza de la resurrección. Si bien es cierto la

muerte se enseñorea sobre los pueblos y la comunidad profética sabe que éste no es el destino final que Dios quiere para su pueblo. La pascua de la resurrección está en el horizonte, es la fuerza de la utopía que mueve a los pueblos a luchar todavía. Anima a estos pueblos —de acuerdo a la inspiración que nos deja el texto de Marcos— la posibilidad del "retorno a Galilea". La posibilidad de empezar de nuevo, cada vez que los esfuerzos por arribar a la vida nueva no fructifiquen. Es el espejo roto, la primavera trunca de la cual nos habla la literatura de Benedetti.

Sobre la base de estas experiencias es que queremos leer el texto de la pasión de Jesucristo en el testimonio del Evangelio de Marcos. De alguna manera, la experiencia de la comunidad de Marcos, releyendo la pasión de Jesús, el Mesías, es también la experiencia de nuestros pueblos latinoamericanos y de nuestras comunidades cristianas populares.

I. EL EVANGELIO DE MARCOS

Exégesis y hermenéutica en el texto

Al analizar el texto de Marcos lo hacemos teniendo en cuenta que estamos frente a una obra y no directamente frente al autor de ella. Es decir, trabajamos en la exégesis teniendo en cuenta que se trata del producto final —en la trasmisión del texto—, desde sus orígenes en la tradición oral; pero que el texto en su estructura y en su discurso (o transcurso) guarda significaciones que han logrado alcanzar cierta distancia o independencia con respecto a sus orígenes, en el autor o la comunidad que los produjo. No obstante, esta primera advertencia, cabe una segunda que es dato complementario en el trabajo exegético-hermenéutico. Para encontrar el sentido del texto que lo haga pertinente a nuestra situación, es necesario que lo analicemos en su contexto histórico y, para ello, hemos tomado en cuenta el aspecto social, político, ideológico y económico. Sobre estos cuatro aspectos se ha construido un discurso teológico con la mediación de ciertos recursos literarios. Por lo tanto, si bien es cierto analizamos el texto bíblico a partir de la superficie del mismo, tanto en su estructura como en su discurso, para encontrar el sentido significante es necesario hacer esa lectura de superficie tomando en consideración estos elementos subyacentes en el texto bíblico.

Como ya hemos dicho, el tema de la pasión del Mesías subyace como hilo conductor a todo el texto de Marcos. Es a partir de la muerte de Jesús, el preludio y el posludio de ésta, que se estructura el discurso del Evangelio de Marcos. Pero también debemos tener en cuenta que el relato no está solamente sobre la base de la tradición de la memoria de la comunidad sino que la fijación por escrito de la

muerte de Cristo, ha pasado por el prisma de la experiencia de persecución, discriminación y violencia que ha sufrido la comunidad misma. Es sobre la base de su propia experiencia que la comunidad puede leer y entender los sufrimientos de su Señor. Por lo demás, a esos dos niveles debemos sumar un tercer nivel, el de la experiencia de la comunidad cristiana que hoy lee (e interpreta por lo tanto) el texto y que le sirve de referencia para autocomprenderse en su ministerio actual. En suma, tres niveles: la transmisión de la pasión de Jesús el Mesías; la interpretación que hace la comunidad de Marcos a partir de su propia experiencia, de la cual el mismo evangelista es vocero: y, finalmente, la experiencia de la comunidad cristiana militante que hoy sufre violencia en Latinoamérica.

El texto de Marcos

Sobre la base de estos antecedentes nos podemos guiar por el siguiente esquema para leer el texto de Marcos.

I) 1. I-13 Prólogo	:	Cristología del Hijo de Dios. Preparación de Jesús para el ministerio suyo y el de su comunidad de discípulos. Anuncio y convocatoria a la misión. Declarada la misión se anuncia la pasión-persecución del Mesías.
II) 1. 14/8. 30	:	La misión del Mesías, Jesús el Cristo (8.29). Sentido de la misión en sí. Comprensión integral de la misión de la comunidad: enseñar, sanar, anunciar y vivir el Evangelio. Sentido progresivo de la pasión del Mesías.
III) 8.30/16.8	:	La Pasión del Mesías, Hijo del Hombre, Hijo de Dios. Vía Crucis del Mesías Jesús. Comunidad en conflicto y en crisis de identidad, comunidad y discipulado. Perspectivas escatológicas.

En la lectura y análisis del texto no pretendemos usar un código determinado de lectura. Nuestro propósito central es detectar el sentido progresivo de la violencia ejercida desde el poder dominante sobre la comunidad del Mesías, Jesús de Nazaret. Por lo tanto, siguiendo esta intención, analizaremos el texto para descubrir las acciones, las intenciones que subyacen a éstas y los efectos que producen sobre la persona del acusado y su comunidad.

II. LA SECCION 14.1 a 16.8

A partir de la estructura general que hemos propuesto nos abocaremos a la sección comúnmente llamada "El Evangelio de la Pasión". No todos los exégetas están de acuerdo donde comienza realmente esta sección, pero sí hay un amplio consenso de que la Pasión conforma una unidad bastante coherente en los sinópticos y también, en parte, en Juan. (1) A diferencia del resto de la estructura que cada uno de los evangelistas da a su texto, la Pasión guarda en su contenido y relato, paralelos bastante claros, que permiten suponer la existencia de una tradición en los textos que sirvieron de base a la composición de cada uno de los evangelistas. A veces se prefiere titular a esta sección "La Pasión del Hijo del Hombre", tal vez por el uso frecuente con que se designa a Jesús en ella, pero, además, por el significado que este título encierra en su sentido cristológico. Por nuestra parte, nos referiremos a esta designación de "Hijo del Hombre" en cuanto al sentido de identidad que tiene para la antropología en la comunidad de Marcos en su pasión por dar testimonio de su fe. Jesús es "el Hombre" que sufre, en cuanto humanidad, y la comunidad se identifica en esa humanidad sufriente.

Se podría decir que todo el texto de Marcos es el relato de la pasión del Mesías, que comenzó con su elección en I.II ss. Por otro lado el complot aparece atestiguado ya al comienzo del texto, pero la violencia que allí nace ("se confabularon... para eliminarle" 3.6), se va haciendo cada vez más aguda. La sección que nos ocupa refleja de qué manera los hechos llegaron a precipitarse para culminar finalmente en la muerte del Mesías y la dispersión de la comunidad.

En esta sección, por la cual nosotros hemos optado, podemos distinguir tres partes muy claras en cuanto a nuestro propósito de investigación.

a) Los acontecimientos previos a la detención (14.1-52)

Esta sección comienza con el complot (v. 1-2) de las autoridades judías, para terminar con Jesús y su movimiento, que les ocasionaba dificultades. Culmina esta primera sección con la detención de Jesús y la defección de sus seguidores (v. 43-52).

La sección se caracteriza por la alternativa de episodios que muestran el avance de la violencia del poder dominante y la manera

---

1. Vanhoye, Albert, S.I. "Estructura y teología de los retratos de la pasión en los Sinópticos" Selec. Teol. 33.1970.107. Esto no elimina el hecho de que el material se haya formado en base a unidades separadas. cf. Bultmann, R. "History of the Synoptic Tradition", p. 275.

como éste se organiza, actúa, progresa, destruye, disgrega y confunde. Las estructuras de poder utilizan todos los medios a su alcance para conseguir sus objetivos. Por otro lado el texto inserta, en este avance de la violencia, la práctica de Jesús y de su comunidad. El discurso muestra de qué manera la violencia de que es objeto la comunidad del Mesías ocasiona efectos desastrosos para su integridad.

El discurso de esta primera sección lleva la siguiente dinámica. Primero está el complot de las autoridades en Jerusalén (v. 1-2), luego la acción se traslada a Betania (v. 3-9) para mostrar la solidaridad de los pobres con el Mesías como la contrapartida del complot del poder dominante. El relato se detiene en su andar, para hacer un paréntesis con relación a la posibilidad de la traición, cuya sombra ronda la comunidad (10-11). En el centro se ubica la fiesta de la comunidad, ya que la celebración de la pascua es la ocasión para estrechar vínculos de solidaridad en la comunidad (v. 12-25). Pero, aún esta celebración está marcada, como ya dijimos primero, por la sombra de la traición (Judas 10-11) y luego por el anuncio de otra posible traición, la de Pedro (26-31). Con todo, el centro mismo del relato de la celebración pascual evidencia que hay en el ambiente señales de traición, infidelidad, miedo e inseguridad (18-21). A continuación aparece Jesús en conflicto (32-42). Pero no se trata solamente de la lucha de Jesús consigo mismo frente a la amenaza de la muerte, sino que es, además, la lucha frente a la infidelidad, la negligencia de sus seguidores. El maestro lucha, vela, ora pero los discípulos no. Sin duda, el redactor quiere destacar la falta de solidaridad de los seguidores inmediatos, en contraste con la fidelidad y solidaridad de las mujeres en Betania. La entrega del maestro en manos de sus enemigos se posibilita, por el descuido y la poca vigilancia de su comunidad. El resultado no puede ser otro que la detención del Maestro. (v. 43-50).

Toda esta primera parte se caracteriza por la predicción. Todo se anuncia, todo es preparación para lo que ha de venir. Se anuncia el complot, la traición, la defección, el sufrimiento y la muerte. Este estilo literario le imprime al discurso un carácter de solemne preparación del lector para entender lo que ya se espera que ha de ocurrir. La anticipación de las acciones prepara al lector para una comprensión y apropiación del sentido del mensaje de la vida, muerte y resurrección del Mesías y su significado para la comunidad. Toda la sección 14.1-52 debe leerse como un resumen que prepara al lector para lo que ha de acontecer.

b) La segunda parte va de 14.53 a 15.47 y presenta ahora la concreción de los anuncios de la primera parte. Lo que antes fue el guión que preparaba para lo que había de venir, ahora se nos instala en el centro mismo de los acontecimientos. La primera escena es el interro-

gatorio de Jesús por parte de las autoridades judías (14.53-65). Esta entrega ya había sido anunciada de alguna manera en la escena de Betania (14.6-8); en los propósitos de Judas (14.10-11) y en la cena pascual (14.18-22).

Estamos ahora ante un "juicio religioso" a causa de motivos teológicos, pero paradojalmente no menos cargado de violencia en las palabras y en las acciones. A esta primera escena, sigue otro cumplimiento de predicciones: la negación de Pedro (66-72) que ya fue anunciada en 14.26-31.

A continuación viene el segundo interrogatorio. Ahora se trata de un "juicio político" que no deja de tener extraordinario paralelismo en su ubicación en el discurso total del texto, con el juicio religioso. Jesús es llevado ante el gobernador. El poder opresor se revela en dos facetas, en el aspecto religioso y ahora en su expresión política (15.1-20). Aquí la violencia es más manifiesta, ya no hay solamente palabras, sino, además, burlas, tortura, agresión física. La sección culmina precipitadamente con la crucifixión del acusado, después de haber fracasado el intento de canje de prisioneros (21-41) y concluye la escena con el entierro del cuerpo del ejecutado (42-47).

La característica de esta segunda parte, es la concreción de las acciones que fueron anticipadas en la primera parte. El otro elemento dinamizador, es la manera como se aceleran estas acciones que van desde el interrogatorio, la acusación, la calumnia y el engaño (55-59), a las acciones de agresión física (14.65; 15.15; 19,20) para concluir con la ejecución reservada para presos políticos, la crucifixión. En estas acciones de violencia opresora, se incorporan elementos de las luchas internas en la comunidad mesiánica, el conflicto interno de los discípulos, la negación de Pedro, la defección de los demás y la agresión de la multitud. Pero, además de estos intentos desesperados de resistir y sobrevivir, hay otros elementos de gran significación que son virtudes en medio de la persecución, por ejemplo, el simbolismo de la acción de Simón de Cirene al cargar la cruz (15.21); la confesión de fe del centurión (15.39), la solidaridad de las mujeres, (15.40-41) y de José de Arimatea (15.42-46).

c) **La tercera escena** es muy breve y en cierto modo se explica su brevedad puesto que está intencionalmente inconclusa. Se trata del episodio llamado "La tumba vacía" (16.1-8). Esta perícopa debe leerse, por supuesto, en relación a las dos escenas anteriores y, aún más, en relación a todo el texto de Marcos. No es sólo el discurso de la resurrección del Mesías sino que esta resurrección está en función directa con la comisión de discípulos. En el discurso esta escena expresa la convicción de la comunidad en el sentido de que el Señor tiene la última palabra. La violencia opresora —de los hombres— no triunfa ni sobre Dios ni sobre los hombres, puesto que su objetivo es

la muerte, mientras que Dios es Vida y quiere la Vida. La Vida triunfa sobre la muerte. La comisión a los discípulos refleja la intención del Señor de llevar a la comunidad a seguir luchando por la vida. El retorno a Galilea es la resurrección de la comunidad. Es la afirmación de la fe de la comunidad en el Señor de la Vida.

III. APUNTES EXEGETICOS

a) **Primera Parte. 14.1-52.** La preparación de los acontecimientos.

El análisis de esta sección se puede dividir en siete perícopas que se relacionan de la siguiente manera:

A.	1-2	La maquinación del poder opresor
B.	3-9	La solidaridad de la comunidad
C.	10-11	Anuncio de la traición
D.	12-25	La Celebración de la Pascua
C.	26-31	Anuncio de la traición
B.	32-42	La infidelidad de la comunidad
A.	43-52	La consumación del complot

A. *1-2.* La ocasión es una fiesta religiosa (Pascua). Por extraña ironía es una fiesta que recuerda la liberación, el paso de la muerte a la vida del pueblo de Israel. Ahora se pretende usar con propósitos inversos, el símbolo de la vida usado con propósitos de muerte. La libertad usada para reprimir. El poder religioso pretende usar la festividad religiosa para sus propios intereses. De aquí en adelante la Pascua aparecerá en el discurso de la Pasión, pero asociada a la muerte del Mesías (cf.v.12-25).

Los actores principales son el poder religioso en la persona de los principales sacerdotes y escribas. Es la confabulación del poder jerárquico (político-religioso) y el saber teológico (interpretación de la Ley). Este poder religioso muestra, al mismo tiempo que ejercita sus prerrogativas, su poder, su fuerza y derecho pero también sus debilidades y sus temores. Puesto que no tienen razones valederas, deben recurrir al "engaño".

El propósito es conseguir la eliminación del enemigo, en este caso el Mesías como representante de los oprimidos. El anuncio de la muerte o, mejor dicho, la ejecución ("darle muerte") va a aparecer repetidas veces en el texto de Marcos (cf.p.e. 8.31; 9.31; 10.33). La ejecución implica matar con violencia, por medio de la acción de otros, destruir la vida del enemigo con fuerza destructora e intencionada.

Pero, ¿qué es lo que detiene la consumación de estas intencio-

nes? ¿Cuál es el elemento que obstaculiza la realización de estos propósitos?

En definitiva, no es posible que la Pascua, la fiesta de la vida, pueda usarse para muerte. El "pueblo" impide temporalmente la consumación de la muerte del Mesías.

Por el momento las intenciones del poder dominante se expresan en intenciones y éstas son obstaculizadas por dos elementos liberadores: la fiesta de la pascua (la vida) y el pueblo pobre, es decir, aquellos para quienes el Mesías trae el Evangelio del Reino de Dios. La primera ofensiva debe optar por la espera para no comprometer a la multitud, sobre la cual no están seguros de poder influir con efectividad.

B. *3-9.* La solidaridad de la comunidad pobre.

El segundo episodio del anuncio de los acontecimientos muestra la solidaridad de los pobres (la casa de Simón, el leproso) y la práctica solidaria de éstos en la persona de una mujer. Los pobres descubren y hospedan al Mesías portador de las buenas nuevas. Sólo ellos lo reconocen y lo reciben aún en el contexto de la incomprensión y rechazo de algunos (v.4-5). No se especifica que sean los discípulos ("algunos"), en todo caso es un contexto humano de incomprensión, en el cual se enmarca la acción solidaria de los pobres. Aunque es muy probable que se trate de una perícopa interpolada, la primacía de la versión de Marcos sobre los otros evangelios no se discute.

Ha habido varias interpretaciones del gesto que puede resumirse así.

(i) Los discípulos son aquellos que no entienden de qué se trata. Ellos sólo ven la perspectiva de la superficie, en este caso obnubilados por el fetiche económico que irrumpe en sus conciencias y les impide alcanzar la comprensión del Evangelio. El resultado es que se rompe la solidaridad entre ellos y la comunidad pobre.

(ii) Otro camino es la perspectiva de los pobres. En este caso la mujer (v.3) que empieza pensando de una manera, pero luego en el devenir del encuentro, los resultados le revelan algo diferente a lo que ella misma se había propuesto. Hay una barrera de incomprensión que es derribada en el transcurrir de la escena. La mujer piensa en la dignidad real del Mesías, pero Jesús sin negar esto traslada el sentido a su muerte o, mejor dicho, el tránsito en la realeza atraviesa por el calvario.

(iii) Esto lleva a la tercera vía de interpretación, la perspectiva de Jesús mismo (v.8). Jesús no elimina la solidaridad de los pobres entre sí, pero en medio de esto ubica el acontecimiento mesiánico. Jesús en la discusión opta por la perspectiva de los pobres (la mujer) y en contra de la incomprensión de los discípulos. Los primeros practican

la solidaridad desde la perspectiva de la realeza mesiánica.

Jesús rechaza la perspectiva economicista de los discípulos, rompe el fetiche económico, porque éste sólo lleva a los discípulos a hacer abstracción del camino del discipulado que ya ha señalado antes (cf. 10.21).

Por lo general la violencia se expresa en las contradicciones de los intereses opuestos en los sectores antagónicos de opresores y oprimidos. En este caso no es así, se trata aquí de una contradicción interna que divide a los oprimidos entre sí. El factor que les divide es el fetiche del poder económico (300 denarios). La explicación es de carácter filantrópico (v.5) "dar a los pobres". El error es valorar la solidaridad pasando por el dinero, porque no siempre es así. La corrección de Jesús es que estar con el Mesías no excluye la solidaridad con los pobres, por el contrario debía hacerla más efectiva.

Por lo tanto, ¿dónde está el Evangelio? Sin duda en la solidaridad con el perseguido. Para algunos exégetas es claro que Jesús es un perseguido político, condición que le obliga a estar de día en Jerusalén pero de noche cruzar a Betania a refugiarse en casa de sus amigos. Jesús ha optado necesariamente frente a la política represiva, por la estrategia de la clandestinidad.(2) La memoria de la solidaridad del pobre con el perseguido es una experiencia vivida en la comunidad de Marcos y esta experiencia le permite releer el Evangelio en una perspectiva universal (v.9) hacia atrás al pasado para comprender la experiencia del Mesías Jesús y hacia el futuro para proyectar la solidaridad como una virtud evangélica de significación universal.

C. *10-11.* Anuncio de la traición

El anuncio de la traición de Judas corresponde al anuncio de la traición de Pedro en 26-31 y hay que leerlas en forma paralela. En cuanto anuncio corresponde a las acciones en 43-52. La acción de Judas se ajusta al complot en 14.16, es decir, a las intenciones de los principales sacerdotes. El tema es la violencia de la traición desde el interior de la comunidad. Es probable que analizado desde una perspectiva político nacionalista no deba calificarse la acción de Judas como traición. Los partidos más radicales que sin duda tenían su expresión al interior de la comunidad de Jesús, buscaban apresurar las acciones, y el intento de Judas correspondería a esa política. No

2. Lapide, Pinchas "Jesús camina sobre el mar. Una interpretación judía" Conc. 158.1980. 206-12. El autor propone que la repetida expresión de "cruzar a la otra orilla" expresa el hecho de que Jesús, a causa de la persecución de Herodes Antipas (6.14-16) se veía obligado a huir de noche. Sobre esta estrategia de la clandestinidad cf. también a Belo, Frncisco en "Lectura política del Evangelio" Ed. La Aurora Bs. Aires 1984.

obstante en cuanto a las acciones en conjunto y a los efectos que finalmente se produjeron, el resultado es considerado como una traición a la persona de Jesús y a la comunidad. La comunidad lee e interpreta las acciones desde la óptica del discipulado y, entonces, la práctica de Judas es traición a su condición de discípulo.(3).

El poder dominante (v.10 "principales sacerdotes") logra finalmente introducir la división en la compañía de los discípulos. Nuevamente el fetiche económico, el poder del dinero es el instrumento que media la acción. El "soplonaje" siempre tiene su precio, precio que unos están dispuestos a pagar y otros a cobrar.

El tema es la "entrega" (paradotenai). Dos veces se dice que esa era la intención de Judas. Con este mismo verbo se anuncia la pasión del Mesías en capítulos anteriores (9.31;10.33).

D. *12-25.* La Pascua de la comunidad.

La celebración de la Pascua es el centro de toda esta sección que comenzó con el complot del poder dominante.

Se trata de la fiesta de la comunidad perseguida y que se presenta en tres actos. La preparación de la cena (12-16); la celebración de la cena (17-21) y, finalmente, la institución del pacto de la comunidad (22-25). Nótese que la escena del centro ensombrece las escenas primera y tercera.

En la primera y tercera escena es claro que Jesús propone una economía participativa.(4) La preparación de la celebración pascual, como fiesta de la liberación, requiere de las acciones de toda la comunidad. Del mismo modo, el pacto de la comunidad requiere de la participación plena de todos para que sea significativa y comprometa a todos.

Pero el discurso del texto, al colocar la escena segunda, nos recuerda que la comunión participativa es todavía un evento terrenal, ubicado en un contexto socio histórico determinado. Por lo tanto, la comunión no puede alcanzar su plenitud, es oscurecida por la sospecha de la traición posible. En la primera escena se habló de "los discípulos" (v.12, 13, 14, 16), ahora se habla de "los doce" (v. 17, 20). Es probable que estemos ante dos episodios independientes

3. La Tesis de Taylor V. ("El Evangelio según San Marcos") Ed. Cristiandad, Madrid 1980 p. 645) de que "Judas fuese víctima de la desilusión, de la duda y de la persecución" descansa en la afirmación del valor histórico del texto, sin tomar en cuanta el contexto histórico, ni la experiencia de la comunidad que lee el texto de la pasión.

4. Loschke, Eberto "La Economía del Reino" Revista PASOS Sn. Jose, Costa Rica; Nº 13 Sept. 1987. El autor propone que la práctica de Jesús es proponer una economía participativa-distributiva como expresión del Reino de Dios, práctica que rompe con el sistema tributario-monetario impuesto por el Imperio Romano.

colocados en cadena; en todo caso se refiere a la compañía de Jesús como en 3.13, 14 y 6.7 p.e.(5) El caso es que la violencia irrumpe con la sospecha de la traición en un momento también oportuno, ya que es de noche (v.17) "al caer la noche" y la oscuridad de la noche es, por lo general, asociada con las acciones encubiertas de muerte (léase también v. 27). Nuevamente el tema es la entrega (v.18 y v.21). Es momento de duelo, tristeza, suspenso, disgusto y dolor. Las recriminaciones mutuas no hacen sino poner en evidencia el quiebre de las relaciones internas de la comunidad.

De cualquier modo, la comunión de los discípulos con el maestro está presente, pero se mantiene en un marco de sospecha, de duda y de traición inminente. La amenaza externa del poder dominante deja caer su sombra sobre la vida interna de la comunidad y no la deja expresarse plenamente. La violencia de la división se manifiesta en el texto en la antítesis de símbolos de comunión (12-16 con 22-25) frente a las señales de ruptura interna (17-21). Por un lado tenemos la fiesta del pan y el vino como expresión de la plenitud de la llegada del tiempo mesiánico. Hay gratitud al Señor expresada en la oración (v.22 "bendición"). También se habla de la entrega del Mesías (23 "entregó") expresada simbólicamente en el pan y en el vino como su cuerpo y su sangre. Pero aquí se trata de una autoentrega, es la ofrenda voluntaria de la propia vida para dar vida plena a la comunidad. Jesús ofrenda su vida, la pone a disposición de los suyos, ejerce su libertad para hacerlo y por lo tanto no hay violencia sino amor, no hay verdadera muerte sino vida.

Otro elemento es el pacto (v.24 "alianza")(6) y la esperanza de alcanzar la plenitud del Reino. El pacto es el Evangelio mismo vivido y anunciado en el seno de la celebración pascual de la comunidad. En este caso, las palabras de Jesús en v.25 constituyen el anuncio escatológico que busca superar las limitaciones de los elementos negativos de la presente situación. En el contexto de la celebración pascual hay dos elementos de violencia latente; con la entrega de Judas y la defección de los discípulos. En ambos casos se trata de violencia ejercida desde fuera, por el poder dominante, pero que fractura las relaciones de la comunidad al extremo de que sólo queda, en las palabras de Jesús, proyectar la celebración plena de la Pascua del Reino en el futuro escatológico.

---

5. Bultmann, R. "History of the Synoptic Tradition", Harper and Row. London 1976. p. 276.

6. Aun cuando la expresion "la alianza" sea una adición tardía en el texto, esto no altera el significado del acto en cuanto a las relaciones de la comunidad. Los vs. 22-25 dicen con claridad que se trata de la institución de una alianza escatológica entre el maestro y sus discípulos.

La celebración pascual constituye el centro de toda la sección 14.1-52. Le anteceden en el discurso y convergen hacia este centro, la conspiración de las autoridades a); la solidaridad de la comunidad de los pobres (b) y el anuncio de la traición (c). A partir de la celebración pascual vienen tres sucesos más que guardan relación con lo anterior. El anuncio de la traición de Pedro, que corresponde a la misma predicción con respecto a Judas (c); la infidelidad de la comunión (32-42) que es la contrapartida a la solidaridad de los pobres (b) y finalmente, la detención de Jesús (43-51) que cierra el ciclo primero y corresponde al cumplimiento de las acciones conspirativas (a).

C. *26-31.* Anuncio de la traición (Pedro)

Ya hemos dicho que esta perícopa tiene su correspondencia con 14.10-11. Allí Judas es el instrumento en manos de los poderes dominantes que operaba al interior de la comunidad. En este caso, la acción directa del poder dominante no está presente, su violencia se revela en las consecuencias, el efecto psicológico del amedrentamiento que genera la defección de los discípulos. Podemos señalar algunos elementos.

El escándalo de la traición es anunciada por el maestro a los suyos (v.27). Para referirse a este acto se emplea el término "scandalisseste" que significa tropiezo, obstáculo que destruye e impide el caminar. Por lo tanto, se refiere al hecho de que tal vez los acontecimientos que se avecinan no les afecten físicamente, es decir, no haya violencia de tortura o muerte sobre sus vidas. pero sí efectos sobre su conducta en cuanto a discípulos, su consecuencia será deteriorada. El miedo, el temor les impedirá seguir formando parte de la comunidad.

Para sostener este anuncio se recurre a una cita de Zacarías 13.7. La muerte del pastor dispersa la comunidad. El pueblo de Israel en el destierro pudo experimentar lo que significa la dispersión a causa de la falta de conducción. La política de los poderes dominantes en cuanto a mantener su hegemonía sobre los pueblos subyugados consiste, precisamente, en eliminar a los líderes, a fin de descabezar un movimiento y producir la dispersión de la comunidad. Eso ocurrió en la historia de Israel muchas veces; ahora se anuncia para la experiencia de Jesús y su comunidad, pero su proyección va más allá todavía pues es el texto hebreo de Zacarías 13.7 el versículo está en Imperativo y Marcos lo ha cambiado a futuro (heriré) (7). Es decir, el significado herido puede proyectarse a la comunidad cristiana del futuro. Debe mencionarse como un elemento importante en el dis-

7. Cf. Taylor op. cit. p. 663.

curso del texto, la lucha de los discípulos por concretar y afirmar su compromiso. En realidad es toda la comunidad la que está bajo el peligro de defeccionar; uno de ellos, Pedro, les representa, no obstante, en el intento de ser fiel. Eso hará más evidente su huida más adelante, pero, en todo caso no debe soslayarse el hecho de que ante el peligro de persecusión y muerte es natural que todos teman y traten de salvarse. Esto muestra de que lado viene realmente la violencia y como ésta es resistida efectivamente o no por los sectores dominados.(8).

Con todo el resultado no puede ser otro, como en este caso, que la muerte; pero la lucha de la comunidad por ser fiel y resistir se evidencia en sus propósitos (v.31). Todos intentan ser solidarios con el que va a morir. No todos lo conseguirán pero es la búsqueda de una manera de resistir. Pero, no es sólo la muerte física la que hace violencia y mata, es decir, no sólo muere el que muere (físicamente) también "muere" moralmente aquel que quiere ser fiel, pero no puede cumplir su promesa. Tal es la situación aflictiva de Pedro y la comunidad.

No obstante los efectos desastrosos sobre la comunidad a causa del avance progresivo de la violencia, hay una nota de esperanza y de lucha que no debe desestimarse. Es el tema del regreso a Galilea (v.28). Es el Evangelio de la nueva posibilidad. Galilea es en Marcos el paradigma topográfico del Evangelio del nuevo empezar (cf.16.7). Esta comprensión de la manera de vivir y proclamar el Evangelio debe rastrearse ya en 1.14. Allí el Evangelio comienza en Galilea, se reitera una segunda vez en 14.28 y luego una tercera en la Pascua de la Resurrección 16.7.(9)

Siguiendo el esquema topográfico, al igual que Betania (14.3ss.), el Monte de los Olivos es también lugar de refugio nocturno al perseguido político (v.26).

---

8. El texto de Lohfink, G. "Destinatarios de la exigencia de Jesús a la no violencia". Selec. Teol. 89. 1984. 3ss, es muy interesante aunque insuficiente a nuestro modo de ver, para explicar por lo menos la defección de los discípulos en los textos de los evangelios sinópticos. Según el autor la exigencia de Jesús a la no-violencia en los textos sinópticos está dirigida a la comunidad de los discípulos. Como es posible que la no violencia sea vivida ante todo en el seno de la Iglesia, cuando ésta tiene que enfrentarse a la agresión del poder dominante en todas sus formas, que la penetra por todos lados tratando de instrumentarla? Es un problema pastoral que la Iglesia Latinoamericana no logra solucionar en cuanto esta solución no depende solamente de su práctica pastoral profética comprometida con los pobres.

9. Para esta comprensión de Galilea como elemento geográfico-teológico nos hemos inspirado en Marxsen, W. "El evangelista Marcos". Ed. Sígueme. Salamanca 1981.

B. *32-42.* La infidelidad de la comunidad.

Muchos trabajos de exégesis, al interpretar esta perícopa, han centrado su interés en la llamada "agonía de Jesús". Esto ha hecho que el centro de interpretación se focalice en la persona de Jesús y su conflicto interno frente a la prueba que se le presenta.(10) Sin desconocer la veracidad del centro cristológico de la perícopa, nos parece que hay algunos aspectos que no se consideran suficientemente.

A partir de la experiencia de Jesús, se trata desde luego de la experiencia de aquel que siente pavor, tristeza y angustia frente a la cercanía de la muerte. El miedo es una experiencia humana muy común y consiste básicamente en la conciencia de incapacidad para enfrentar la crisis. Se refiere, al darse cuenta de la falta de fuerzas suficientes para enfrentar situaciones que se ven como superiores a uno mismo y que no se pueden controlar. Si esta es la experiencia que puede percibirse en el texto de la lucha interna de Jesús, cabe preguntarse, entonces, por qué, a qué se debe, de dónde viene y cuáles son las causas que originan este conflicto. Si seguimos el relato del texto de la pasión, en la vía de interpretación que hemos preferido, es posible detectar el trasfondo histórico-social de esas fuerzas superiores que originan la angustia en Jesús. Se trata de las fuerzas superiores que provienen desde los poderes dominantes, referentes externos en la perícopa y que aquí no están presente sino en sus efectos inmediatos y frente a lo que ha de venir. Se trata de Jesús como ser humano sin fuerzas (humanas) suficientes para enfrentar con posibilidades de éxito el avance de las accciones desde las clases dominantes (político-religiosas).

Pero a esta falta de fuerzas, a esta debilidad de Jesús, el Mesías, frente a la situación, debe sumarse la misma actitud en la comunidad de los discípulos. También ellos, y sobre todo ellos, están débiles, en conflicto, frente a la situación. En la dinámica del discurso de la perícopa no se puede entender la actitud de Jesús, sino como expresiones de reacción frente a la inconsecuencia de sus discípulos.

El redactor insiste claramente en mostrar la antítesis entre la lucha de Jesús y el compromiso con su ministerio, la inconsistencia e

10. Muchos exégetas sostienen que se trata de un relato "legendario" (Bultmann) o "admirable alegoría" (Goguel), (Taylor citando a ambos, op. cit. p. 666). Esto es posible y admitimos que se trata de una composición del evangelio en base a tradiciones orales. Pero tampoco es posible aceptar que estemos ante un hecho real (Rawlison) o muy cerca de "la roca viva de la tradición primitiva" (Taylor 667). Con todo la perícopa está atestiguada por documentos de autoridad y no podemos obviarla. El significado teológico que tiene la perícopa nos parece de suficiente peso como para considerarla importante en el discurso teológico de Marcos, especialmente en cuanto a la Cristología y la Eclesiología que se desprende de ella. En nuestro estudio tratamos de ampliar el horizonte de significación para una Iglesia profética y perseguida como es la experiencia latinoamericana.

infidelidad de los discípulos. La verdad es que ni Jesús ni sus discípulos tienen fuerzas para enfrentar la situación. En la práctica de la comunidad de Marcos, esta es la experiencia de la comunidad de fe en la década del '70. Esta comunidad experimenta su abandono, su debilidad e impotencia, frente a la fuerza de la persecución de las tropas romanas de ocupación en Jerusalén.

El problema del texto es, entonces, cuando no hay correlación de fuerzas que permitan enfrentar la violencia de los acontecimientos que se aproximan, con alguna posibilidad de éxito, ¿qué se puede hacer? La respuesta del teólogo del texto es recurrir al Padre por vía de la oración (36, 39). La oración es la búsqueda de la fuerza que proviene de Dios para incorporarlas a la propia experiencia con tal de poder enfrentar o resistir la agresión de los acontecimientos adversos. Nótese la insistencia en la necesidad de "estar alerta" y "velar" (vs. 34, 37, 38).

En todo caso, esta forma de resistencia sólo concede la fuerza interna, la capacidad de permanecer alerta y fiel en su compromiso y eso es lo que el texto reclama de los discípulos: "velar" y "perseverar" fueron las virtudes por excelencia en tiempos de persecución. La infidelidad de la comunidad de los discípulos se pone en evidencia y esto contrasta claramente con la solidaridad de la comunidad de los pobres en 14.3-9 en la experiencia de Betania.

De cualquier modo el resultado de la situación desventajosa no se ha de modificar (41), llegó "la hora" en que el Hijo del Hombre es "entregado", es decir, entregado a la ejecución en manos de sus enemigos. La violencia del poder político-religioso está a punto de consumarse. A estos poderes se les llama en el texto "en manos de pecadores". La violencia de las acciones concretas de las personas comprometidas en ella es, sin duda, crear, además, una situación de evidente pecado.

A. *43-52.* La consumación del complot

Con esta perícopa se cierra el ciclo de sucesos que comenzó en 14.1-2. Nótese la correspondencia entre el v. 43 y el v. 1b. Empezó la Pasión de Jesús a causa de la conspiración de Sumos Sacerdotes y escribas. En esta escena se hacen presente las fuerzas especiales de parte de los sumos sacerdotes, de los escribas y los ancianos. En toda la sección las acciones están determinadas por el poder que ejercen los sectores religiosos dominantes sobre el Mesías Jesús y su comunidad discípulos.

En esta escena, la violencia se expresa de diversas maneras. Por un lado está la violencia ejercida de parte de los opresores (43-46) y luego está la respuesta, que es una forma de violencia que proviene de los perseguidos.(47) El poder religioso organizado como estructura

de poder ha logrado conseguir sus propósitos, no ya desde 14.1-2, sino como vemos desde el comienzo del texto de Marcos (3.6). Esta es la primera forma de violencia que surge de parte de quienes detentan el poder, y la ejercen en función de mantener su poder. Es lo que algunos exégetas suelen llamar "violencia primaria o primordial".(11) Ocurre que cuando los diversos mecanismos con que cuentan los sectores dominantes, sean ideológicos, económicos, políticos, etc. ya no funcionan, fallan o son insuficientes para conseguir sus propósitos, no les queda más remedio que recurrir a la violencia secundaria, es decir, al uso directo de las armas de represión sobre las clases oprimidas. Esto es lo que ha venido ocurriendo en el texto. En esta escena se cierra el ciclo comenzado en vs. 1-2, el complot pasa por varias etapas, la calumnia, el soplonaje, la compra de personas, la infiltración de gente en medio de la comunidad, acciones psicológicas para amedrentar a la gente, etc. ahora llegamos a las acciones directas (43ss).

En el discurso del texto es evidente que la denuncia se ha producido por intermedio de uno de los discípulos (Judas 10-11) a quien le acompañan las fuerzas de choque del opresor. Si bien es cierto que los principales sacerdotes, escribas y ancianos no están presentes en las acciones descritas, constituyen un referente externo al texto muy importante cuando dice que las fuerzas venían "de parte de..."(43).

La respuesta violenta del oprimido(47) no es sino un gesto simbólico de resistencia sin ningún efecto real en términos de confrontación de fuerzas.(12).

Luego tenemos el dicho de Jesús (48-49) que refleja una teología de la no violencia activa. Primero es una queja, una protesta por la forma de violencia grosera que se ejerce sobre El y de la cual no se considera digno.(13) Luego hay una declaración de lo que constituye su verdadera práctica ("enseñar"). Sin embargo podemos deducir que la apología no consigue su efecto puesto que es precisamente a causa de su enseñanza subversiva —manifiesta en todo el texto de Marcos— que es apresado. El contenido revolucionario de su enseñanza es

---

11. Belo, Francisco. "Lectura política del Evangelio". Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1984. p. 106 ss.

12. La acción violenta de uno de la compañía de Jesús no se propone impedir la detención, que es imposible, sino solamente expresar un acto simbólico de desprecio frente al agresor. Así opinan Lohmeyer y Rostovtzeff, citados por Taylor 677, que concuerdan con la idea.

13. Nótese que Marcos emplea el término lestés que no quiere decir solamente malhechor o delincuente sino se refiere a delitos de naturaleza política. Es el término usado por F. Josefo para referirse a los sicarios. La protesta no es entonces a causa de ser considerado un "delincuente habitual" sino al hecho de que las autoridades judías le consideraban un opositor al régimen Imperial Romano.

precisamente el motivo central de su supuesta culpabilidad. El redactor añade la prueba escrituraria como en ocasiones anteriores (14. 21-27) posiblemente evocando Is. 53.7.

El final de la escena es patético (50-52), todos sus discípulos le abandonan. Se cumple lo anticipado en v.18,20,27 acerca de la poca firmeza demostrada por los discípulos. La defección es real y completa y esto no es otra cosa que la consecuencia de la violencia ejercida por el poder dominante que consigue los efectos esperados. No sólo se consigue eliminar al enemigo sino, además, desalentar a sus seguidores (cf.v.50 con v.2). El movimiento de Jesús se desarticula sin que haya habido alboroto en el pueblo. Incluso el episodio del joven que huye desnudo (51-52) del cual mucho se ha especulado, no interesa quien haya sido, porque de cualquier modo se trata de un seguidor de Jesús que es tomado por la fuerza ("lo detienen") pero logra huir a costa de perder su ropa. La violencia ejercida sobre el Maestro y su comunidad es muy clara y el redactor quiere subrayar en la escena la dificultad de los discípulos para acompañar a Jesús en su muerte, máxime en el momento en que se encuentra a merced de sus enemigos.

B. SEGUNDA PARTE 14.53 a 15.47

Esta es la segunda sección, el segundo bloque de material en que el relato tiene características de anuncios, predicciones de los acontecimientos. En esta sección se relatan las acciones concretas, el cumplimiento de los acontecimientos. En esta sección se relatan las acciones concretas, el cumplimiento de los acontecimientos preanunciados. El material se puede ordenar de la siguiente manera:

1.	14.53-65	El juicio religioso	
2.	14.66-72	La negación (Pedro)	La muerte social
3.	15.1-20	El juicio político	Violencia política
4.	15.21-41	La ejecución	La muerte biológica
5.	15.42-47	El entierro	Violencia física

Se pueden percibir dos instancias muy claras. Por un lado lo que podríamos llamar la violencia política. Aquí, el juicio tiene dos expresiones. La dimensión político-religiosa (53-65) y la dimensión político-militar (15.1-20). En el centro de este juicio doble, el cumplimiento de la negación de Pedro, tal vez para mostrar que a la agresión de la violencia externa, de los poderes políticos-militar y religioso, le corresponde la debilidad interna, el quiebre de la actitud de compromiso de la comunidad. La segunda instancia corresponde a la violencia física, que conduce a la muerte biológica como consecuencia de lo anterior.

La ejecución del prisionero es relatada en detalles que muestran las características de la violencia opresora, llevada a sus últimas consecuencias. El entierro del ejecutado es la representación patética de los efectos de muerte que conlleva la violencia opresora, la desaparición física del Mesías, líder de la comunidad. Veamos algunos detalles de esta sección.

1. El juicio religioso. 14.53-65

En realidad se trata de un solo juicio; pero el redactor ha querido comenzar su descripción a partir de una confrontación entre Jesús, y el poder religioso en la persona del Sumo Sacerdote, principales, ancianos y escribas (53,55,60,63). Por otro lado, los alguaciles son el brazo ejecutor, las fuerzas armadas del poder religioso.

En el discurso de la perícopa se puede percibir un espiral de violencia que va desde la agresión verbal (falso testimonio 55,56,57, 58,59) a la agresión física (65), pasando por las amenazas de muerte (55, 60 tortura psicológica) y la falsa acusación de blasfemo (64). Finalmente hay una explícita condena a muerte (64), escupos, agresión física, tortura. Toda esta agresión que va de lo verbal a lo físico señala el hecho de que el poder dominante no se detiene en sus propósitos. Cuando falla la violencia verbal, o ésta llega a sus límites sin conseguir los objetivos que se precisan, se pasa a la violencia física.

Otro elemento a tener en cuenta en el discurso, es que todo hace suponer que la muerte del acusado es algo que está decidido de antemano. La eliminación física está planificada como un hecho importante e ineludible en el propósito de alcanzar ciertos objetivos. Ahora se trata de encontrar buenas razones, argumentos convincentes para las autoridades y para la opinión pública. Los falsos testimonios ya fueron evidenciados al comienzo (14.1), pero ahora se buscan nuevos argumentos, todo esto está entre los vs. 57-60.

La actitud del acusado, a toda esta agresión es sólo el silencio. Es decir, la respuesta del evangelio a la violencia en el texto es sólo el silencio de Jesús (61). No hay respuesta de violencia física a la violencia opresora que sí se expresa en todas sus formas. El texto pone de relieve la dignidad del acusado, pese a los malos tratos que recibe. Esta dignidad se apoya en la soberanía de Dios el Padre, apoyada por las citas del A.T. (14) El redactor emplea citas del Salmo 110.1 para responder a la violencia del agresor. Se respalda para ello en el poder soberano del Señor y la esperanza de que a El le han de ser sometidos todos sus enemigos en la consumación escatológica. Se emplea Daniel 7.13ss con la misma idea. Al sufrimiento presente sólo cabe el

14. Cf. Vanhoye, A., S.I., op. cit. p. 109.

silencio y la fortaleza de la fe y perseverancia, hasta el triunfo escatológico final en que el Hijo del Hombre pondrá todo de nuevo bajo los pies del Señor. En síntesis, a la violencia opresora presente no cabe respuesta inmediata, sino ésta se desplaza al futuro escatológico, como es típico en la teología apocalíptica.

Dejaremos hasta aquí la reflexión, para continuar más adelante acerca del significado o derivaciones en la interpretación de este suceso como respuesta a la violencia.

2. La negación de Pedro 14.66-72

Este episodio es la concreción del anuncio en 14.26-31. Como vemos la ofensiva desencadenada por el poder opresor tiene efectos desastrosos entre los seguidores de Jesús. En realidad aquí el poder opresor es un referente externo al discurso del texto. Está presente en su accionar, aun cuando no aparecen como componentes directos en la escena.

En este caso se trata de la violencia producida a causa de la agresión externa y sus efectos en la relación interna de los discípulos. La ofensiva desde el poder dominante genera miedo entre los seguidores de Jesús y hace que estos internalicen la violencia. De esta manera la clase oprimida, el perseguido, termina por autodestruirse. Por ejemplo, nótese el diálogo entre Pedro y la mujer, criada del Sumo Sacerdote. Ambos, Pedro y la mujer, son oprimidos, pero aquí se agreden mutuamente. También "los que estaban allí"(69), aun cuando son actores anónimos, participan de la denuncia. El soplonaje entre los oprimidos es a causa de la violencia ejercida desde los sectores dominantes. Resultado, la destrucción moral de Pedro ("pensando, lloraba" v. 72).

3. El juicio político. 15.1-20

Es el segundo interrogatorio, la segunda comparecencia de Jesús frente al poder dominante. Es una manera en la cual se grafica el avance paulatino, la ofensiva del poder opresor. Esta vez, es la presión directa del poder político-militar dominante, aliado al poder religioso, con el propósito de aplastar un movimiento que amenaza los intereses de ambos. En la confrontación Jesús-Pilatos, con varios otros actores más que coparticipan, se expresa el juicio político-militar a la praxis liberadora de Jesús y su comunidad.

La violencia se expresa de varias maneras. Primero, hay un interrogatorio con una acusación de tipo político que es central en la perícopa: ¿Pretende Jesús ser "Rey de los judíos?" (2,9,12,18). A esta acusación corresponde la traición: hay una "entrega" (1, 10,15) y amenazas de muerte que terminan en una crucifixión (13,14,15).

Existe la remota posibilidad de un canje de prisioneros (6-11), pero la masa es instrumentalizada para que esto no ocurra.(11) Lo que empezó como un complot de carácter religioso, se traslada ahora al ámbito político-militar. El discurso del texto expresa la intención del redactor de poner en evidencia la falsedad de las acusaciones. Se trata de una acusación de tipo jurídico político-militar con connotaciones subversivas. Cualquier pretensión de "realeza" no podía ser sino intento de subvertir el orden establecido y amenazar el dominio del Imperio Romano en todas sus colonias.

La respuesta del Mesías, al igual que en la comparecencia ante las autoridades religiosas, es el silencio, la no violencia. En realidad el texto no destaca ninguna acción de autodefensa (2,5) a la agresión física que se desata en contra de Jesús, llegando incluso a la tortura (15), la burla (17, 18) para terminar con el castigo impuesto a los enemigos políticos del régimen: la crucifixión. La entrega original del acusado se transforma en autoentrega, es sumisión absoluta y total en las manos de sus captores.

4. La ejecución. 15.21-41.

A la muerte social revelada en el juicio religioso-político-militar, le sucede la muerte biológica. Los argumentos que justifiquen la eliminación física del adversario ya están declarados y el ambiente dispuesto, sólo falta proceder a las acciones directas.

En esta perícopa, la violencia está en el centro de la escena. Es la violencia opresora en su último tramo y que no descansa sino hasta llegar al final, es decir, la eliminación física del Mesías.

Los dos sectores antagónicos están perfectamente definidos en la escena. Por un lado, los que detentan el poder, representados en la persona de los principales sacerdotes y escribas(31); es el poder que está detrás y que actúa por medio de sus instrumentos materiales, es decir, la milicia armada, el centurión(39); los que pasaban por allí (29), los dos inculpados justamente al lado de Jesús (32b). Por otro lado están los oprimidos, los perseguidos, que son los que reciben todo el impacto de la violencia. También están caracterizados, primero, Jesús el Mesías en el centro de la escena, es quien recibe todo el peso de la violencia. Es su vida sacrificada, es El quien muere y entrega su vida totalmente en manos de los poderes opresores de este mundo. Pero, juntamente al lado del Mesías, hay toda una clase de personajes que son violentados de diferentes maneras. Por un lado, Simón de Cirene, el que carga la cruz por el Mesías. Llevar la cruz por otro es un hecho ya anunciado en el discurso de Marcos (8.34) como acto simbólico de solidaridad con el condenado injustamente. Luego tenemos a los dos "bandidos" que no son delincuentes comunes, sino convictos de sedición; "lestés" es el término que emplea Josefo para

referirse a Zelotas y sicarios.(15) El texto dice, además, que son varios los que agreden físicamente a Jesús con sus ofensas, en toda una multitud(29), los sumos sacerdotes y escribas (30, 32a) y en tercer lugar le agreden también los que conjuntamente son sacrificados con Jesús (32b). En esta secuencia que va de 29 a 32 se entremezclan la violencia de los agresores, los que detentan el poder y conducen los acontecimientos, y la agresión internalizada en medio de los discípulos, que siendo oprimidos junto a toda la multitud, se agreden mutuamente y se autodestruyen, todo lo cual va en beneficio de los que tienen en sus manos el poder.

Las formas en que se manifiesta la violencia son diversas. Por un lado el cargar la cruz, por otro, si bien es símbolo de solidaridad y discipulado como hemos dicho, conlleva un elemento disgregador. Se propone introducir un elemento de separación entre el inculpado y sus seguidores en la medida en que el castigo se extiende desde el acusado a sus seguidores. Sin una mística de auténtico discipulado se llega a la separación de la comunidad con respecto a su maestro, y el consiguiente abandono para éste. Otra forma de violencia, la central tal vez, es la ejecución misma acompañada de otros elementos como son: repartir las ropas (cf. Salmo 22.10) que constituye una forma de burla por el despojo de los escasos bienes del acusado (24); además; se pone en evidencia que la causa es injusta (26), sumado al hecho de que se describen acciones de injurias y burlas de la multitud, más las de aquellos que, con Jesús, son conjuntamente ejecutados en la cruz. En síntesis, el texto habla del inocente que recibe sobre sí todo el peso de la violencia opresora, abandonado a su suerte por parte de aquellos que eran sus compañeros. En esta imagen sufriente del Mesías abandonado se descubre la recurrencia a la figura de Job (19.25ss.).

¿Cuál es el evangelio en esta perícopa, frente a la violencia? Ya hemos visto en las perícopas anteriores del juicio religioso y luego en su dimensión político-militar que Jesús guarda silencio. Pero, por otro lado, el redactor en el uso del material de que dispone no escatima datos que le permitan presentar patéticamente las distintas formas en que el poder dominante ejerce su violencia para eliminar a su potencial enemigo.(16) Este discurso del texto sin duda eviden-

15.Cf. Nota 13 respecto al significado político de lestés. Nótese, además, el uso del término en la perícopa sobre la expulsión de los mercaderes del Templo (11.17).

16. Partimos de la constatación ya mencionada anteriormente (Nota 1) de que esta perícopa, como otras, se formó en base a piezas aisladas con las cuales se compuso el evangelio, especialmente para las comunidades cristianas en la gentilidad (Taylor op. cit. 710). Estamos, por lo tanto, frente a varios niveles de estratificación literaria. En este proceso, la última redacción dejó su huella teológica, que es el caso del tema de la violencia, es la opción por un Jesús y una comunidad que practica una forma de no violencia activa. No obstante, a través de esta postura teológica del redactor final, aparecen en el material empleado, las profundas huellas de unos acontecimientos históricos verdaderamente violentos.

cia una respuesta o presupuestos teológicos que hay que descubrir. Se pueden sintetizar así las posibilidades.

Una aproximación es la fe. Puede suponerse que el tema de la fe es el elemento de respuesta frente a la violencia. Frente al abandono del acusado, librado a su suerte, la única posibilidad es reafirmar en la comunidad la vigencia de la fe, la confianza en Dios hasta sus últimas consecuencias. Dice Delorme "el abandono es la ocasión de un resurgir de la fe".(17) La fe es una de las respuestas posibles que el redactor transmite a su comunidad. La confesión de fe en la divinidad del acusado constituye un escándalo para la comunidad(39), puesto que establece el fundamento teológico que justifique el paso desde la decadente o poco solidaria y comprometida fe de una comunidad judía, a las posibilidades que pueden ofrecer los gentiles en la diáspora misionera.

Otro elemento en las posibilidades teológicas del texto frente al tema de la violencia es la reafirmación de la importancia del discipulado. Simón de Cirene es el paradigma del discipulado que participa de los sufrimientos de su maestro. Este tema, hemos dicho, ya viene desarrollándose ampliamente en el discurso de todo el texto del Evangelio de Marcos. No existe discipulado real sin una disposición muy clara para afrontar las consecuencias de lo que significa seguir al maestro. El discípulo no puede ir más allá de su maestro, pero tampoco puede quedarse más acá. A un Jesús que sufre en silencio los efectos de la violencia descargada sobre su persona le corresponde una comunidad sufriente, porque tampoco tiene posibilidades objetivas de responder a la fuerza de la violencia opresora. Esto se presenta así, teológicamente, aun cuando la práctica de la comunidad es la que proyecta su experiencia de persecución sobre el Jesús histórico.

Una tercera posibilidad de explicación a la respuesta no violenta frente al poder dominante, son las transformaciones tácticas experimentadas por la comunidad cristiana en su devenir misionero. Se trata del paso desde una etapa de "religión oficial" —al interior del judaísmo— como expresión de vida religiosa tradicional, a la de una comunidad en dispersión a causa de la persecución.

Se dice que el velo del Templo —después de la muerte— se rasga (37-38). Este detalle no es casual pues tiene un profundo significado teológico. Significa que ya no es necesario mantener el principio del acceso exclusivo al Sancta Sautorum. La ejecución y muerte del Mesías inocente caduca la era de la religión. Ya no hay privilegios. La alternativa es una propuesta eclesiológica nueva, "popular y democrática" diríamos en términos modernos. El único acceso posible a la divinidad ahora es el compromiso con el Mesías y su misión por vía

17. Delorme, J. "El Apocalipsis" Cuad. Bib. 9. Estella. Verbo Divino 1978. p. 108.

de pertenencia a la comunidad de fe que en el exilio persevera. Se trata de una comunidad que ora y medita en los hechos acontecidos y lo que esto significa para ellos(18), bajo el esquema cronológico de la ejecución (15.25 la hora tercera; 15.33 hora sexta y 15.34 la hora novena) tres horas tal como la plegaria judía de las tres horas. Hora tercia es la crucifixión y muerte; hora sexta es el caos y la hora nona el grito de angustia por el desamparo y la soledad.

En síntesis, ¿cuál es la respuesta del Evangelio a la violencia opresora, a la tortura, a la muerte? No hay reacción violenta por parte de los perseguidos, es decir, Jesús y su comunidad. Más bien se describe un ambiente de derrota, abandono, fracaso y clamor desesperado(34). Sin embargo, hay dos afirmaciones positivas que se pueden hacer. Una es reafirmar la validez de la fe como confianza absoluta en Dios, refugio del abandonado y del derrotado. Dos, esta fe descansa en la certeza de que el Mesías es verdaderamente Dios, es decir, es obra de Dios y por lo tanto no pude haber derrota final; la historia no ha terminado, la lucha del oprimido frente a la violencia que ejerce el opresor continuará todavía. Como vemos, estamos frente a la típica teología apocalíptica intertestamentaria: los justos viven en medio de una generación impía, sufren violencia y persecución, pero al final serán vindicados por la justicia divina.(19)

5. El entierro. 15.42-47.

El entierro es el paso siguiente después de la muerte. Este parece ser el destino de todo ser humano. En-terrar (en-terrare, colocar bajo la tierra) es en cuanto la muerte física, la desaparición social de todo ser humano, pero al mismo tiempo la expresión bíblica típica de la ruptura entre Dios y el hombre de acuerdo al pensamiento de Génesis (Gen. 3.19 "eres polvo y al polvo tornarás"). Pero, la pregunta es si es éste también el destino de aquel que —en el texto de Marcos— ha sido declarado y confesado como "Hijo de Dios", por el redactor (1.1), como el Cristo por su comunidad (8.29) y luego Hijo de Dios nuevamente por un pagano (15.39). Si tal es así, entonces estamos frente a la derrota final del proyecto de Dios de redimir a la humanidad y volver a encontrarse con ella. En este caso será el triunfo de los poderes dominantes que en forma arbitraria han violentado y han hecho fracasar el proyecto redentor de Dios. Así parece ser, por lo menos hasta aquí en el relato. Veamos algunos detalles.

---

18. Delorme, J. op. cit.

19. Cf. el interesante artículo sobre este tema de Ricciardi, Alberto "La Carta de Henoc" (I Henoc 91-105) y la vindicación de los justos sufrientes en Rev. Bíblica Nº 176, 1980/2.65-83.

Esta última escena se presenta como al comienzo del relato de la pasión, con ocasión de la preparación para una fiesta (cf. 14.1-2). Todos los personajes de la escena aparecen convencidos de la realidad de la muerte. Las acciones de todos los personajes se mueven en función de la muerte. Se trata de dar sepultura a alguien que ya no vive efectivamente. El poder opresor no está presente ya, pues de han cumplido sus objetivos. En cambio aparece un personaje, José de Arimatea, noble del Concilio, es decir, un noble miembro de la clase dirigente que busca remediar o atenuar su culpa tratando de hacer una acción de misericordia muy estimada en Israel. Después de muerto el enemigo —para el opresor— ya no constituye un peligro, entonces ya no es tan malo, puede que ahora sea un "maestro", un "mártir" santo o héroe. Suele ocurrir así por lo general, en todos los tiempos, por lo tanto darle digna sepultura es una manera elegante de distanciar la culpa y hablar de "hacer justicia a los muertos" por ejemplo. Pilatos, el representante del poder político-militar ya aparecía en una actitud ambivalente en el juicio (15.1-20), aquí se sorprende de la muerte de Jesús, ¿esperaba una muerte más lenta tal vez? Es un detalle del redactor para indicar la rapidez con que se han sucedido los acontecimientos. Hay un tercer personaje: las mujeres que aparecen como simples espectadoras, están en este caso en la periferia de la dinámica de los acontecimientos simplemente y observaban donde lo ponían(47).

No existe nada más violento que llegar hasta la muerte física premeditada del ser humano. La extinción del soplo de vida es el aniquilamiento total, la desaparición definitiva e intencionada de un ser humano; hasta aquí podemos decir que los propósitos del poder dominante se han alcanzado. La maquinación propuesta al comienzo del relato de la pasión ha dado sus resultados "buscaban como podrían apoderarse de él con engaño y darle muerte" (14.1). Si todo terminara aquí diríamos con toda seguridad que no existe evangelio de Jesucristo es el texto de Marcos. Por lo tanto, conviene leer las dos secciones que hemos examinado: Sección A y Sección B, en relación a la tercera sección que es la que le da sentido a los dos anteriores. En realidad la lectura puede hacerse en forma dialéctica: leer a partir de la resurrección para luego ir a la muerte y de ésta volver nuevamente a la resurrección.(20)

---

20. Vanhoye, A., S.I. apunta a esta última relación entre muerte y vida, vida y muerte cuando dice que "la muerte de Jesús no es concebida por el evangelista (Marcos) como punto final, sino como punto de partida". 'El relato de la sepultura confirma el mismo nexo entre muerte y resurrección" op. cit. p. 115, 116.

C. El regreso a Galilea. 16.1-8

Esta breve perícopa es la tercera parte del discurso sobre la pasión en Marcos, y constituye la respuesta, el Evangelio de la vida, a las dos anteriores. La primera parte (14.1-52) anuncia la preparación de la ofensiva por parte del poder dominante. La segunda parte (14.53 a 15.47) describe la consumación de la ofensiva del poder a través de varias acciones. La primera parte anuncia la muerte; la segunda parte concreta la muerte, pero la tercera parte es la respuesta de la vida a la muerte. Dios es vida, tiene la última palabra, por lo tanto, la vida triunfa sobre la muerte.(21)

El poder dominante en cuanto opresor ya no aparece en el texto y esto tiene su explicación. Su presencia se vincula a la maquinación, la persecución, la tortura y la muerte; y esta escena final trata del tema de la vida exclusivamente, se explica, por lo tanto, su ausencia. El poder dominante, en cuanto opresor que pretende mantenerse en el poder, se vincula por necesidad a la violencia de la muerte. Por lo tanto, no tiene lugar en la vida nueva y plena que Dios concede. Por el contrario, están presentes los agentes de la vida, o mejor dicho, la expresión de la humanidad a quienes se les concede la vida nueva, en este caso las mujeres en primer lugar como agentes directos y, en segundo lugar, Pedro y los discípulos. La presencia divina es indirecta y se expresa en aquel joven sentado al lado derecho del sepulcro, el lugar de los electos, (v.5) y es quien anuncia que Jesús Nazareno, el Crucificado, ya no está más; pero sí se revelará en Galilea en forma de vida nueva.

Siguiendo el esquema topográfico (o geográfico) diríamos que los polos son Judea-Galilea. Por un lado Judea es lugar de muerte, allí están las clases dominantes, los que detentan el poder y oprimen política, económica y religiosamente al pueblo. De ellos no se puede esperar otra cosa que no sea la persecución y la muerte. Por otro lado, Galilea es símbolo de vida que renace en la esperanza del recomenzar (7). Ya fue anunciado en 14.28, Galilea, como el lugar de reunión de la comunidad post-pascual con el resucitado. La vida nueva comienza en Galilea, ésta ha sido históricamente tierra de rebelión, de resistencia al poder dominante y de esperanza en la libertad plena del pueblo.(22)

---

21. La crítica textual atribuye el origen de esta perícopa a un trabajo redaccional en base a tradiciones orales no detectadas claramente. Pero a ello la lectura estructural que se puede hacer de esta perícopa en relación a las dos secciones anteriores permite un horizonte hermenéutico muy amplio que nosotros hemos querido investigar.

22. Seguimos a W. Marxsen op. cit. Según este autor Marcos concentra en Galilea la actividad de Jesús, pero no es sólo presencia temporal sino el lugar de encuentro con el resucitado. Marcos –según Marxsen– espera en Galilea la parusía. En contra de esta teoría véase Schweizer, Eduard "La aportación teológica de Marcos". Selec. Teol: 33.1970.58.

El evangelio, en el texto de la pasión en Marcos, es entonces, de acuerdo a esta perícopa, la proyección de la práctica de la comunidad desde sus limitadas posibilidades y fuerzas humanas, a la acción nueva a la que llama Dios. Las mujeres, paradigma de la humanidad perseguida y discriminada, experimentan en estos breves versos una transformación. Cuando ellas bajan al sepulcro aparecen como seres resignados frente a la muerte (vs.1-4); pero debido a que se mueven en función de un proyecto que ha fracasado. Expresan desde luego su profundo cariño por el Señor, pero, a pesar de todo se trata de un fracaso. Esta actitud de las mujeres pobres puede volverse a leer en función del ungimiento en Betania (14.3-9), la solidaridad de los pobres. En el v.8 de esa perícopa se decía claramente de aquella mujer, "esta ha hecho lo que podía, porque se ha anticipado a ungir mi cuerpo para la sepultura". El retorno de las mujeres al sepulcro es la actitud consecuente de aquel pueblo pobre que solidarizó con Jesús durante su vida y en una etapa tan crítica de su ministerio. Sin duda era peligroso mostrar adhesión a Jesús, un supuesto maestro que buscaba subvertir el orden en Israel. Pero, no menos peligroso era solidarizar con aquel mismo maestro inmediatamente después de su muerte, pues podían atribuirse a ellas intenciones de reivindicar los ideales del maestro y reiniciar las actividades. Si tal es así, no estaríamos muy lejos de las intenciones del redactor, de acuerdo a lo que dice en v.7 "va delante de vosotros a Galilea, allí le veréis, como os dijo". Se trata de un movimiento que ha de continuar. Por eso es que en el texto las mujeres experimentan una transformación, en realidad son movidas a transformación, son desbordadas por los acontecimientos en los cuales Dios actúa, y desconcierta a los hombres (v.4ss.). El v.7 expresa esa reorientación que Dios da al proyecto que ha fracasado en su etapa anterior. Ahora se anuncia el comienzo de una nueva misión, o la misma misión en una nueva perspectiva. Pero lo interesante es que los discípulos, aquellos que deben llevar adelante la misión no están presentes en el momento. Las mujeres, es decir los marginados con todo su temor, espanto y temblor, con toda su debilidad, son las encargadas de llevar la buena nueva. ¿Qué quiere decir esto? Nos preguntamos por qué en Marcos el mandato misionero no es entregado directamente a los discípulos, como será la versión en Mateo (28.16ss.). Pero debemos recordar que en el texto de la pasión en Marcos y, más aún en todo el texto del evangelio de Marcos, la consecuencia, la fidelidad no fueron precisamente virtudes muy firmas de la comunidad de los discípulos. Es muy posible que el redactor nos quiere decir que cuando la comunidad fracasa o se debilita, el Señor reorganiza una nueva comunidad a través de la cual actuar, y esta nueva comunidad surge de entre los sectores marginados o postergados de la sociedad. No obstante la comunidad de los Doce, o los discípulos como son llamados no ha sido enteramente

desechada, el correctivo sirve para empezar de nuevo y reafirmar el discipulado en una nueva perspectiva. Ahora, el Resucitado, el Señor de la Vida, asume la conducción de la nueva etapa misionera. Es la etapa de la Nueva Vida que buscará vencer definitivamente a la muerte, a la violencia que ha venido desde aquellos que detentan el poder total, político, militar, económico, religioso.(23)

IV. La violencia contra el pueblo y la comunidad de fe.

Al comenzar este trabajo decíamos que la lectura del texto de la Pasión en el Evangelio de Marcos se hacía inspirada en la experiencia latinoamericana. Más que eso, nuestra aproximación al texto en cuestión, tal como lo hemos hecho en la sección anterior, es bajo la óptica de la violencia y como ésta es ejercida desde los sectores dominantes hacia el pueblo en general y en particular sus efectos en la comunidad de fe, es decir, la Iglesia.

Muchas son las preguntas que surgen sobre el tema. Por ejemplo, ¿de dónde surge la violencia y por qué? ¿quiénes son los que la ejercen y por qué razones? ¿contra quiénes se ejerce violencia y cuáles son sus efectos? ¿cuáles son las diversas formas de violencia que nosotros podríamos descubrir en la experiencia de la comunidad cristiana primitiva en su contexto histórico específico? y ¿qué coincidencias podemos encontrar con nuestra situación actual? Finalmente, sin que se nos hayan agotado las preguntas, ¿cuál es la respuesta evangélica? ¿cuál es la ética de la comunidad que corresponde en una situación de violencia represiva? y ¿cuáles son las respuestas de la experiencia que se han dado en situaciones como éstas?

¿De dónde surge la violencia?

El origen de la violencia desatada contra Jesús y sus seguidores, según Marcos, está en el interés de las clases dirigentes de mantener en sus manos el poder absoluto, que les permita controlar la vida de la nación judía en todos sus aspectos. Sabemos que por entonces, el control político-militar estaba en manos de los procuradores romanos que residían en Cesárea y que gobernaban por delegación del poder imperial que estaba en Roma. El control religioso, por concesión de Roma, estaba en manos del Sanedrín, aunque bajo la estrecha vigilancia del Procurador. El testimonio de Marcos habla solamente de "Pilatos" y no indica que fuera este procurador o gobernador como lo hace Mateo, por ejemplo Mat. 27.1,11,15 (Pilatos el Procurador).

23. Schweizer, E nos ayuda en esta comprensión de Galilea como el mero comienzo del compromiso del discípulo, cuando dice que en las apariciones del Resucitado en Galilea se cumple lo anticipado en 9.9 "que la revelación de Dios se realiza en el seguimiento de los discípulos" op. cit. p. 61.

En todo caso allí tenemos la presencia directa del poder romano, encargado de custodiar los intereses del Imperio.

Es significado en el texto que el poder al cual se enfrenta Jesús no es tanto la expresión romana del poder político como el religioso. (24) Los agentes directos del complot para prender y acabar con Jesús son los principales sacerdotes, los escribas y los ancianos, es decir, los representantes directos del poder político religioso en Israel. Es frente a ellos, el poder interno, ante quien Jesús debe rendir cuenta de las acusaciones que ellos mismos han fabricado. Después de todo, el centro del poder romano está lejos, César está al otro lado del mar, el procurador en Cesárea está un poco más cerca, pero, cara a cara, en el lugar mismo, el poder dominante y opresor, enemigo de Jesús y quien ejerce dominio sobre el pueblo, está presente en las autoridades religiosas. No obstante esto, podemos ver que la violencia, como expresión del poder absoluto, que viene actuando desde lejos y baja hasta el lugar donde está el acusado y sus seguidores. Los acusados no pueden ver, no conocen ni falta que les hace, la cara de quienes son los que detentan el poder absoluto en primera instancia, sólo reciben los efectos del ejercicio de ese poder despótico. La culpabilidad inmediata en cuanto a juicio divino, en el texto, recae en el poder religioso, por cuanto se constituyen en agente del poder político para oprimir al pueblo. La instrumentalización de la religión con fines ideológicos al margen de los intereses o necesidades del pueblo, tiene una larga historia. Existe, por lo tanto, toda una red de relaciones sociales e intereses político-económicos que explican el porqué la casta sacerdotal estaba interesada en mantener el estatus quo en Israel.

Hay varias razones para iniciar un complot, como en este caso, que ejerza violencia sobre el pueblo, en vista a la permanencia en el poder. Se puede maquinar para tomar el poder, cuando no se lo tiene, se puede luchar para mantener el poder cuando se está en él y es necesario seguir con él. También se puede complotar para acrecentar el poder que ya se tiene a fin de ampliar el radio de influencia; pero, además, es posible el intento de recuperar el poder cuando éste se ha perdido. Todas estas posibilidades pueden estar comprometidas en las relaciones de intereses que había entre la casta sacerdotal y el procurador romano. El procurador había sido colocado allí para mantener el poder imperial. En el año 63 a.C. Pompeyo había entrado a Jerusalén y había tomado posesión de esas tierras en nombre del Imperio y a pesar de las sucesivas sublevaciones los

24. Esta separación del poder político y religioso se hace más bien para distinguir entre la autoridad romana y el Sanedrín. En la práctica ambos poderes se entrecruzan, porque el poder romano tenía ingerencia también en lo religioso y a su vez las decisiones del Sanedrín afectaban también a lo político cf. Schüfer, E. "Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús" Edic. Cristiandad. Madrid 1985, págs. 269-304.

romanos habían desplegado sus ejércitos de dominación, a fin de mantener el poder político-militar y ampliarlo si era posible. Por su parte, la casta sacerdotal, los miembros del Sanedrín, habían conducido una larga lucha para poder mantener sus prerrogativas y compartir de alguna manera el poder de influir o dirigir la vida del pueblo. Con muchos altos y bajos, esta situación se había mantenido y, después de todo, era preferible una política de alianza con el poder político romano a cambio de mantener en sus manos cierta cuota de poder hegemónico sobre la vida del pueblo. Es bien sabido que la administración del Templo de Jerusalén y las fiestas religiosas no era asunto solamente de prácticas religiosas o conducción litúrgica, sino que, además significaba influir en aspectos políticos y compartir la administración del poder económico.(25)

Queda claro que el complot para terminar con Jesús y su movimiento viene de parte de los sectores dominantes, entendiendo por ello la alianza explícita o implícita de los sectores político-militares del Imperio Romano y de los sectores religiosos en Jerusalén a quienes se les concede la administración de la vida "religiosa" del país. El poder interno (dirigentes religiosos) dan la cara frente a su pueblo por cuenta del poder político que viene de Roma, vía Cesárea. Por esta razón el texto de Marcos dirige sus ataques primero al poder religioso como el enemigo visible que amenaza destruir el movimiento mesiánico conducido por Jesús de Nazareth y luego el poder político (Mc. 10.32-34).

No obstante la coincidencia de intereses que existe entre el poder político y el poder religioso para acabar con Jesús, es posible suponer contradicciones entre estos dos poderes. Los sectores sociales que muchas veces comparten el poder no sólo guardan coincidencias que les permiten operar conjuntamente para defender sus respectivos intereses, sino que además guardan entre ellos diferencias que se mantienen, crecen o menguan según sean los niveles de la lucha por aumentar el poder. Podemos mencionar dos ejemplos sobre el caso que aparecen en el texto de Marcos y que son corroborados por los datos paralelos en Mateo, Marcos y Juan. El primero de ellos es el análisis del doble proceso a Jesús. Jesús comparece en primer lugar ante el Sumo Sacerdote, es decir, comparece ante el poder religioso (14,53 ss.), pero luego en 15.1 ss. comparece por acuerdo de los mismos principales sacerdotes, ancianos, escribas y todo el concilio, ante el poder político, es decir, Pilatos, el procurador romano. Como bien lo señala Georges Crespy, "el relato, al desplazar

25. Cf. J. Jeremías "Jerusalén en tiempos de Jesús", Ed. Cristiandad, Madrid, 1977.

a Jesús de un espacio a otro, va a evocar la tensión entre dos poderes".(26).

Esto es en realidad lo que ocurría, el poder religioso actuaba por concesión del poder político. Al Sanedrín le era permitido cierto espacio para actuar, pero en cualquier caso necesitaba la anuencia del poder político. Además de necesitar este respaldo estaba también la cuestión de la culpabilidad de los hechos. Convenía al poder religioso no cargar con toda la culpa de la ejecución del acusado, porque a su vez ellos debían mantener cierta relación armónica con el pueblo. Esa es la razón por la cual no quisieron prender a Jesús durante la fiesta "para que no se haga alboroto del pueblo" (14.2). El texto puntualiza esta verdad. El segundo ejemplo de estas contradicciones al interior de los sectores dominantes, es el asunto del canje de prisioneros. Pilatos ofrece canjear el prisionero por un prisionero por razones políticas (14.7), la razón arguye el redactor es: "porque conocía que por envidia le habían entregado los principales sacerdotes" (14.10). Es decir, el texto habla de un poder político para quien el caso Jesús es un asunto interno del pueblo judío, en el cual no necesariamente conviene involucrarse. El poder político no quiere prestarse al juego de los principales religiosos, pero tampoco puede quedar ajeno al asunto. Esta es la ocasión que los principales sacerdotes aprovechan pues "incitaron a la multitud para que les soltase más bien a Barrabás" (15.11). En ambos ejemplos el discurso del texto, sin perjuicio de que se trate de un recurso literario, pone en la superficie el hecho de que a pesar de las coincidencias de intereses entre los distintos sectores presentes en el poder dominante, no obstante, hay contradicciones. En medio de estas contradicciones, sumadas a otros elementos, es posible encontrar la explicación de cómo muere y por qué muere Jesús, el Mesías.

¿Sobre quiénes recae la violencia?

En realidad la pregunta acerca de quienes son los que sufren los efectos de la violencia parecería superflua porque al fin de cuentas todos, el que violenta y el violentado, reciben los efectos aunque de distinta manera: "El torturador es preparado para torturas sufriendo una tortura y una tortura que es real".(27) Pero, para el caso del aná-

26. Crespy, Georges "Significado político de la muerte de Jesús", Selec. Teol. 41/44. 1972.212.

27. Cita de Franz Hinkelammert refiriéndose a la situación de represión política en América Latina. Cf. Villela Hugo Ed. "Los Derechos Humanos como Política" Ed. Amerinda. Stgo. de Chile. 1985, pág. 221.

lisis del texto en Marcos sobre la pasión del Mesías conviene dejar en claro, en primer lugar, sobre quienes se ejerce la violencia y, en segundo lugar, como repercuten también los efectos de la violencia sobre aquellos que la ejercen.

Partiendo desde un círculo amplio hacia su interior podemos decir que quienes reciben directamente los efectos de la violencia ejercida desde el sector dominante son el pueblo (definido en el texto como laos - oxloi); luego, podemos mencionar a la comunidad de los discípulos y también llamados en el texto "los Doce"; luego en el centro, Jesús el Mesías. En un sentido amplio debemos hablar de una situación de violencia estructural, puesto que no se trata solamente de realizar acciones violentas que de hecho las hay, sino que todo el contexto situacional está fuertemente marcado por elementos que hablan de violencia. La decisión por parte del poder político de mantener el poder en sus manos, a cualquier costo, impone una situación de fuerza que se transforma en una violencia institucionalizada. El simple hecho de estar en el poder y ejercerlo arbitrariamente constituye ya una situación de violencia. Aparte del poder imperial romano, los sectores religiosos que comparten el poder cuando —en el texto— deciden terminar con Jesús y su movimiento, han asentado en la violencia ya institucionalizada del régimen político, una coyuntura histórica de fuerza que ha de desencadenar una nueva situación de violencia. Si tomamos en cuenta, como hemos dicho en la exégesis, que la decisión de terminar con Jesús ya fue decidida casi en los comienzos del texto (Marcos 3.6) tenemos que todo el discurso del Evangelio del Hijo de Dios en Marcos se asienta históricamente en un contexto de violencia (política) sobre violencia (religiosa).

En cuanto a la manera como se ejerce violencia sobre el pueblo de acuerdo a las categorías que hemos propuesto: pueblo, comunidad, Jesús; es posible decir que son múltiples y que van desde la violencia verbal (agresión psicológica) a las acciones. Solamente para mencionar algunos aspectos a manera de ejemplo: el pueblo es alborotado, es decir, es manipulado para actuar de acuerdo no a sus necesidades o preocupaciones, sino de acuerdo a intereses ajenos, es decir, a los intereses de los sectores dominantes. Se recurre a la categoría de "pobres" (en 14.5) con propósitos demagógicos, es decir, aún siendo referentes externos al texto, los pobres en cuanto clase social postergada es instrumentalizada.

La categoría "pueblo" ofrece el contexto social, en medio del cual se ejecutan acciones de violencia que no van en beneficio de ellos, sino de quienes las planean para mantener el poder. Se puede decir que la categoría pueblo es utilizada para ejercer violencia sobre ella misma, sin que esto llegue a ser claro en su conciencia social. El pueblo en situaciones como ésta, es manipulado, engañado y se generan en esta dinámica, diversas formas de agresión interna. Por

ejemplo, hay una forma de agresión interna en el pseudo conflicto entre pueblo y Jesús; entre pueblo y comunidad de fe; y al interior de la misma comunidad de fe. Todas estas formas de agresión son manifiestas en el texto. El pueblo es llevado a aprobar la muerte de Jesús (15.7 ss.); el pueblo agrede a la comunidad de fe (14.66 ss.) y ésta se transforma, al igual que su maestro, en una comunidad perseguida a causa de sus ideales. Luego, en el tercer nivel, se generan al interior de la misma comunidad de fe, fricciones internas a causa de la sospecha y/o constatación de la traición (14.18 ss. por ejemplo) que es no sólo traición al maestro, sino traición a la misma comunidad.

Refiriéndose al hecho de que la violencia del agresor internalizada en el agredido se vuelve contra sí mismo, dice Mario Insunza:

"En este período ha habido momentos en que esta tremenda agresividad que se refleja en el individuo —en una primera etapa— se vuelca sobre el mismo oprimido y aumenta infinitamente la violencia al interior de los sectores agredidos; aumenta la delincuencia, el alcoholismo, la drogadicción y otras conductas autoagresivas".

Franz Fanon decía muy bien cómo, en la población argelina, mientras no se tuvo claro cuál era el fin último de la liberación y quién era el opresor, la violencia que despertaba el colonialismo se volcaba —en primera instancia— contra los mismos argelinos, expresada en delincuencia, etc. hasta que llega el momento en que esa violencia, identificado quien era el opresor, bajó sustantivamente y se trasladó a lo que fue la guerra de liberación argelina" (28)

Existen, además, una serie de otros elementos que nos llevan a figurarnos de que manera la comunidad de fe es violentada a causa de los intereses de los sectores dominantes. La situación de violencia que se produce al ejercer una fuerza opresora sobre un grupo humano determinado genera en ella una actitud de agresividad que de alguna manera necesita ser canalizada, exteriorizada. En algunos casos es posible orientarla hacia el opresor (14.47 p.e.); pero no siempre, puesto que también la conciencia de estar frente a fuerzas superiores lleva al oprimido a reprimirse o volver en otra dirección la agresividad contenida. Es entonces cuando esta agresión internalizada se vuelve hacia el interior de la misma comunidad y esta termina por agredirse mutuamente. Esta agresión puede asumir distintas formas, por ejemplo, por medio de una exacerbada discrepancia (14.4) a causa del fetiche económico en este caso: la sospecha frente al traidor potencial (Judas, Pedro o cualquiera de la comunidad como en 14. 19-20). La consecuencia de todo esto es la dificultad en mantener la

28. Villela Ed. op. cit. p. 208. La cita se refiere al período de la historia en Chile entre los años 1973-83.

cohesión interna de la comunidad y la consiguiente dispersión (escándalo o tropiezo lo llama el texto 14.27) del rebaño.

En el tercer nivel queda la figura de Jesús, en el centro del círculo. Es fácil percibir que la dinámica del relato, en cuanto a la violencia concurre desde la periferia hacia el centro y luego vuelve desde el centro hacia la periferia nuevamente. El pueblo es violentado, recibe violencia, participa de ella, incluso colabora pero no es el objetivo central. La comunidad de fe recibe del mismo modo diversas formas de violencia que la destrozan, la disgregan y amenazan con destruirla, pero la comunidad no está en el centro de la violencia, tampoco es, en términos de los intereses de los sectores dominantes, el objetivo inmediato en estos momentos, aunque lo sería a fin de cuentas. Sin embargo, sí se vuelca sobre la persona de Jesús toda la fuerza de la violencia, puesto que es alrededor de él que se planea el complot. En torno a la persona de Jesús, el Mesías y líder de la comunidad, se teje una maraña de falsas acusaciones, falsos testigos en su contra, soborno a miembros de su comunidad, amenazas, tortura psicológica y física para llegar a la ejecución. La muerte parece ser el punto final de todo el proceso, por lo menos en cuanto al proyecto del poder dominante (14.1 a 15.47). El proyecto del poder dominante se sustenta en una forma de ideología de la dominación, y esto hace que la violencia sea tal y no solamente expresiones de acciones de agresividad inconexas. Dice Insunza "para que la agresividad se transforme en violencia, tiene que tener un sustento ideológico. La violencia es tal, cuando está fundamentada en una ideología".(29)

De acuerdo con esta concepción de la violencia, la muerte de Jesús no obedece a una situación accidental en la cual, en medio de una crisis histórica, mueren muchas personas y entre ellas, a causa de la inconciencia de la gente y el desborde de autoridad, habría muerto Jesús. Lo que dice el texto de Marcos es que la muerte de Jesús obedece a acciones debidamente organizadas, es, precisamente, la violencia como expresión de una ideología de dominación. Hasta aquí el relato, sin duda, en términos de violencia y muerte continúa el proceso inverso, desde el centro hacia la periferia. Quiere decir esto, si muere Jesús, el Mesías, el Líder, la muerte ha de continuar con la extinción del movjmiento, la muerte de la comunidad de los discípulos; y luego la muerte ha de seguir extendiéndose desde la comunidad a todo el pueblo. Queda en evidencia que el proyecto de los sectores dominantes no significa para los dominados otra cosa que no sea la muerte, sea muerte física, social, económica o cultural. Una comunidad muere cuando la mística que la anima se extingue y

29. Villela Ed. op. cit. p. 216.

cuando los líderes que la animan desaparecen o ya no son tales. Un pueblo muere socialmente cuando pierde el sentido de cohesión que hace que sea realmente pueblo y no una suma de individuos. Entonces es posible —así desarticulada— dominarla y someterla para otros propósitos que no sea su propia existencia. Mirado de esta forma se pueden entender los propósitos de quienes detentan el poder, cuando pretenden eliminar a los líderes de las organizaciones populares. La alianza político-religiosa, en tiempos de Jesús, pretendía, en última instancia, terminar con él para así eliminar la comunidad de discípulos, acabar con el movimiento y consiguientemente seguir teniendo bajo su dominio el control de la vida religiosa-política, cultural, social de todo el pueblo judío. Del mismo modo en cada tiempo en la historia los sectores dominantes de la sociedad han pretendido acabar con las aspiraciones de liberación que animan a los pueblos y en cuyo seno surgen permanentemente los movimientos y los líderes que conducen la lucha por la libertad.

Desde luego se puede argumentar que en la comprensión judía de aquel tiempo no cabía la aceptación del mesianismo de Jesús. Pero esta argumentación fue ampliamente rebatida por las comunidades cristianas, según el testimonio de todos los documentos en el Nuevo Testamento.

El Evangelio frente a la violencia del opresor.

La respuesta del Evangelio a la violencia es la vigencia de la vida. La violencia opresora conduce a la muerte, pero la esencia del Evangelio es la vída y la vida nueva. Por eso es que el relato de la pasión no terminó con el entierro de Jesús ejecutado por la violencia de los opresores. La perícopa de 16.1-8 es la respuesta a la muerte. Retomando la idea de los círculos concéntricos desde fuera hacia adentro en cuanto a los propósitos de muerte de la violencia opresora, diremos que desde el mismo centro de donde debía concluirse con la muerte, por el contrario surge la vida para proyectarse ahora, desde ese centro hacia fuera para dar vida nueva a la comunidad y al pueblo entero.

El texto de Marcos no puede entenderse sino en una lectura total y a partir de una perspectiva de compromiso militante con el proyecto liberador de Jesús de Nazaret. Este compromiso se evidencia en tres niveles por lo menos.

Primero, solamente desde una perspectiva de profundo compromiso con Jesús se entiende en el texto la persistente referencia a todo tipo de violencia ejercida sobre la persona del Mesías, de su comunidad y del pueblo en general. Esta referencia casi obsesiva en el texto evidencia una forma de denuncia a la violencia opresora. Hemos visto que no dejan lugar a dudas no sólo las intenciones sino las acciones

de los sectores dominantes por terminar con Jesús y acabar con su movimiento liberador. El complot, la política intimidatoria sobre la gente, la compra de soplones, el uso del dinero como medio de extorsión, la tortura física y psicológica, etc., son todas las formas en las cuales se puede leer en el texto el ejercicio de la violencia opresora y sus efectos de muerte sobre Jesús y el intento de desarticulación de su movimiento. Pero el llamado a retornar a Galilea nos lleva a comprender que la muerte propuesta por los opresores no es la muerte de Jesús como punto final, sino más bien, la muerte es el punto de partida de.un nuevo proyecto. No hay vida plena, nueva y abundante sin una verdadera y auténtica muerte. Pablo nos dice bastante sobre este carácter radical de la vida nueva que demanda para ello también la radicalidad de la muerte (II Cor. 5.17; Rom.6.1-4). Debe considerarse, por lo tanto, en el texto de Marcos este importante nexo entre muerte y resurrección.

El segundo aspecto de este compromiso militante, como propuesta de lectura, es la crítica interna y el llamado a un auténtico discipulado en una nueva dimensión. Sólo desde esta práctica de un profundo compromiso con el proyecto mesiánico de Jesús en y con la comunidad de Marcos, puede entenderse porque en el texto se enfatiza la traición de Judas y luego la defección de Pedro junto con toda la comunidad. Sólo quien tiene un profundo compromiso con la comunidad que vive, en una situación de crisis, critica, del modo que lo hace el texto, la traición y la defección. Ya hemos visto que en ambos casos, Judas y luego Pedro, hay perícopas relacionadas. La primera para anunciar lo que va a ocurrir y, luego, la manera como esto acontece. Para ello compárese 14.10-11 con 43.45 y luego 14.26-31 con 66-72. El redactor transmite la postura de profundo compromiso que había adoptado la comunidad y denuncia ambas actitudes, la de Judas y la de Pedro como contrarias al espíritu del Evangelio y contrarias a la práctica de un auténtico discipulado.

Y aquí el tercer elemento. Sólo desde una postura de profundo compromiso militante con el movimiento liberador de Jesús se entiende el llamado, implícito en el texto, a un discipulado consecuente y al nuevo comenzar que significa reunirse con el resucitado en Galilea.

Se han publicado varios trabajos para tratar de explicar la actitud no violenta de Jesús en el texto de la pasión. Francisco Belo, por ejemplo, no acepta la imágen de Jesús silencioso, sumiso y sometido que refleja el texto y opta por atribuir esta imagen a la opción teológica del redactor, figura que no sería consecuente con la auténtica práctica de Jesús que habría sido más bien —en opinión de este autor— subversiva. Si consideramos la situación histórica en los tiempos de Jesús, sin duda que hay elementos para compartir esta postura, pero habría que encontrar una respuesta a la redacción del

texto en la nueva experiencia de la comunidad de Marcos.

En una aproximación diferente Lohfink (30) propone que en la actitud de Jesús, hay de parte de Este una exigencia a la no-violencia y que esta exigencia va dirigida no a todos los hombres sino a la comunidad de fe en cuanto nuevo Israel y que a partir de esta nueva comunidad se pretende crear una nueva sociedad.(31) Manuel Fraijó, sin llegar a resolver la cuestión de Jesús ante la violencia, —a nuestro modo de ver— plantea preguntas interesantes y el dilema que si Jesús propone un proyecto de cambio radical dice que este proyecto no es realizable sin el recurso de la violencia. Pero, por otro lado, si efectivamente se recurre a la violencia se abandonaría el proyecto de Jesús.(32)

En esta búsqueda por interpretar la actitud de Jesús frente a la violencia, nos parece que podemos aproximarnos de otra manera. En primer lugar, el texto de la pasión en Marcos debe interpretarse como una denuncia desde una postura militante de la práctica de la violencia opresora, en primer lugar. En segundo lugar, el texto nos permite descubrir en esa misma actitud de profundo compromiso, una fuerte crítica interna a la comunidad en cuanto a que la debilidad, la entrega del hermano en manos del opresor, constituye una forma no solamente de aceptación sino de adhesión a la práctica de la violencia desde los sectores dominantes sobre la vida del pueblo. Y en tercer lugar, el texto constituye un llamado a comenzar de nuevo. El evangelio no es la negación escapista de la trágica realidad de la violencia opresora ejercida sobre la comunidad; por el contrario, el evangelio es la denuncia de la tragedia de la vigencia de la violencia y de su práctica flagrante por parte de los opresores sobre la vida del pueblo pobre. Evangelio es denunciar la violencia y la muerte. Pero también el evangelio anuncia la vida, la vigencia de la vida como la respuesta frente a la muerte. Y cuanto más evidente y trágica es la muerte, más evidente se hace la porfía de la vida. Es interesante constatar que el final de Marcos 16.1-8 con relación al capítulo anterior de la muerte no habla tanto de la relación al capítulo anterior de la muerte no habla tanto de la resurrección sino de la tumba vacía y el regreso a Galilea. El evangelio de la vida nueva en Marcos es el recomenzar el proyecto de Jesús. La mejor prueba de la resurrección de Jesús es la resurrección de la comunidad. Jesús resucita en cuanto hay una comunidad que es capaz de proseguir su causa. La respuesta del evangelio de la vida a la violencia opresora es la denuncia profética de

30. Belo, Francisco, op. cit.

31. Lohfink G. op. cit. cf. Nota 8.

32. Fraijó M. "Jesús ante la violencia" Selec. Teol. 89.1984.14.

esta violencia y la expansión de su causa por todos los confines de la tierra.

Si esta es la experiencia de la comunidad de Marcos, reflejada en el texto del evangelio de Marcos, estamos listos para dialogar con la Iglesia profética, perseguida y militante, pero llena de esperanzas y de fe en la Vida, que es la Iglesia en Latinoamérica. Es la experiencia de la Iglesia en Centroamérica, en Chile o en Brasil. Si bien es cierto que la vida del discipulado es el camino de la cruz, del sufrimiento en medio de la violencia impuesta por el opresor, también es un camino lleno de esperanza, como dice Xavier Alegre, "una esperanza que he visto brillar en la inmensa bondad de la gente pobre y sencilla de El Salvador, que sabe, con una fe inmensa, que el amor inmenso de Dios que se refleja en su amor y en su compartir la vida con los demás, es, a la larga, más fuerte que los ídolos de muerte que la amenazan".(33)

Aún con una esquina rota el espejo sirve, la primavera sirve. Un pueblo que va en busca de su liberación, se dobla pero no se quiebra. La Iglesia Latinoamericana vive el tiempo de volver a Galilea.

DAGOBERTO RAMIREZ F.
Casilla 13596
SANTIAGO DE CHILE

33. Alegre, Xavier 'Marcos o la corrección de una ideología triunfalista. Pautas para la lectura de un evangelio beligerante y comprometido". Rev. L.A. de Teología Nº 6 Sept.-Dic. 1985. p. 255.

¿EXIGE EL DIOS VERDADERO SACRIFICIOS CRUENTOS?

Jorge Pixley

La muerte violencia y la resurrección del Hijo de Dios están en el centro del drama de la redención en la fe cristiana. Puede escribir a los corintios el apóstol Pablo, *"No quise saber entre vosotros nada sino a Cristo Jesús y a él crucificado"* (I Co. 2.2.). Con la crucifixión del Hijo de Dios estamos en el corazón mismo del misterio de la salvación. Su dramatismo frecuentemente desplaza a un segundo lugar a la resurrección, aunque una reflexión ortodoxa reconoce la unión de las dos.

En torno al martirio de Jesús entendido como el sacrificio del Hijo Encarnado de Dios se ha desarrollado frecuentemente una devoción morbosa. Esta devoción ha exaltado la disposición al sufrimiento como una virtud, pasando luego.adelante al deseo piadoso de sufrir, como aquellos que en Viernes Santo se hacen flagelar y clavar en cruces como ejercicio y demostración de su piedad.

No es frecuente que se acepte en círculos ortodoxos como genuina esta piedad morbosa. Sin embargo, hay un lenguaje teológico que a nivel verbal afirma algo parecido a esta práctica que solemos rechazar. Un ejemplo es el himno que solemos cantar los evangélicos latinoamericanos, *"Hay una fuente sin igual de sangre de Emanuel, en donde limpia cada cual las manchas que hay en él, que se sumerge en él"*. Este lenguaje tiene con todo bases neotestamentarias en textos como aquel que dice, *"Si andamos en la luz como él está en la luz tenemos comunión los unos con los otros y la sangre de Jesús su hijo nos limpia de todo pecado"* (I Jn. 1.7).

Tomado literalmente, esto sugiere que Dios exige sangre, la sangre de una víctima, para limpiar las manchas causadas por el pecado. Efectivamente, ciertas interpretaciones de la expiación que abre para los pecadores el acceso al trono de Dios nos presentan una imagen violenta de Dios que no perdona libremente sino que exige la muerte del pecador o de un sustituto aceptable. El problema parece derivar de una interpretación incorrecta del sistema levítico de sacrificios que eran permitidos y exigidos en el templo de Jerusalén en tiempos bíblicos. Su resultado es una predicación de la salvación motivada por el temor al infierno, un infierno que frecuentemente no

se entiende como el resultado de la soberbia del demonio sino de la indignación de un Dios soberano que se siente ofendido por los delitos de la humanidad.

El tema es muy complejo dentro de la Biblia. Hay quienes piensan que el libro de los Hebreos es irrecuperable, pues aunque predica el fin del sistema de sacrificios cruentos lo hace no en virtud de la misericordia de Dios sino de la satisfacción plena de sus demandas de sangre con la muerte de su Hijo Eterno. Esta es la tesis de René Girard en un libro que no he podido conseguir *(El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica, Salamanca, 1982).* Armando Levoratti por su parte, en una serie de cinco artículos en sendos números de Revista Bíblica de 1985 y 1986, ha buscado refutar esta acusación. No es nuestra intención entrar en este debate exegético que consideramos importante. Será más bien el propósito de este estudio ordenar los elementos bíblicos pertinentes a la comprensión del sistema sacrificial, tanto el sistema ritual efectivo de Israel como el sistema imaginario con el que se interpreta la muerte de Jesús. La pregunta que motiva este esfuerzo es vital: ¿Es el Dios de la Biblia un Dios violento, un Dios que se complace en la muerte de víctimas inocentes, ya sean animales o humanas?

Para refrescar nuestras memorias comencemos simplemente enlistando algunos textos bíblicos pertinentes:

La sangre de Jesús su hijo nos limpia de todo pecado. I Jn. 1.7.

Y cantan una nueva canción diciendo: Digno eres de tomar el libro y de abrir sus sellos porque fuiste sacrificado y compraste de toda tribu y lengua y pueblo y nación e hiciste para nuestro Dios un reino de sacerdotes y reinarán sobre la tierra Apoc. 5.9-10.

Asimismo tomó la copa después de haber cenado, diciendo. Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que es derramada por vosotros. Lc. 22.20.

Pues si la sangre de machos cabríos y de toros y la ceniza de una vaca siendo rociado sobre los contaminados santifica para la limpieza de la carne, cuánto más la sangre de Cristo quien por el Espíritu Eterno se ofreció sin mancha a Dios, limpiará nuestras conciencias de obras muertas para servir al Dios vivo. Hb. 9.13-14.

Frente a estos textos, que interpretan la muerte de Jesús según el esquema sacrificial, necesitamos poner otra serie de textos que reflejan una posición crítica ante este sistema, o por lo menos otra posibilidad de interpretación:

Si confesamos nuestros pecados, él es fiel y justo para que nos perdone nuestros pecados y nos limpie de toda maldad. I Jn. 1.9.

Yavé, Yavé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por millares, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes, que castiga la iniquidad de los padres en los hijos y en los

hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación. Ex. 34.6-7.

En cuanto al malvado, si se aparta de todos los pecados que ha cometido, observa todos mis preceptos y practica el derecho y la justicia, vivirá sin duda, no morirá. Ninguno de los crímenes que cometió se le recordará mas; vivirá a causa de la justicia que ha practicado. ¿Acaso me complazco yo en la muerte del malvado —oráculo del Señor Yavé— y no más bien en que se convierta de su conducta y viva? Ez. 18.21-23.

Perdónanos nuestras deudas como nosotros también perdonamos a nuestros deudores... Porque si perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará vuestro Padre celestial; mas si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas. Mt. 6.12, 14-15.

Con este vistazo preliminar del problema estamos listos para entrar a ordenar pausadamente diversos aspectos de este problema de que Dios exija violencia para satisfacer las demandas de su propia naturaleza.

I. Los sacrificios cruentos en Israel, antes de la racionalización levítica de los mismos.

Matar a animales o personas como una ofrenda a la divinidad o a los dioses es muy común entre muchos pueblos de la tierra. Es una práctica religiosa muy natural, que tiene su razón de ser en cuatro elementos que están presentes en diverso grado:

(1) El don, siendo un animal, especialmente un animal grande, un ofrecimiento costoso que un hombre puede hacerle a la divinidad. En cualquier relación interpersonal el don establece un vínculo que compromete a quien recibe la sustancia del donante. No tiene que ser la ofrenda a Dios un animal, pero los animales son posesiones preciadas y por ende dones apropiados.

(2) La comunión con la divinidad se establece mediante los sacrificios de carne que se comparten entre el donante y la divinidad. Por así decirlo, el donante y Dios comen de la misma mesa, y una mesa que el ofrendante ha servido.

(3) La comida para los dioses se sirve en el altar. La comida puede ser variada, prefiriéndose entre los babilonios las bebidas alcohólicas. En Israel y también entre los griegos se consideraba que el humo de la carne de animales era un olor agradable a Dios.

(4) Un cuarto elemento que fue especialmente importante en el sistema sacrificial levítico era la manipulación de la sangre de los animales degollados, por ser la sangre el continente misterioso de la vida. La sangre tenía pues virtud extraordinaria que se interpretaba de diversas formas. En todas ellas se disponía la muerte del animal para conseguir la sangre.

Los relatos bíblicos más antiguos suponen ya la práctica de los sacrificios de animales. En el estrato yavista del Pentateuco (J) Abel agrada a Yavé Dios con un sacrificio cruento más que Caín con su ofrenda vegetal (Gn. 4.3-5). Según el mismo estrato narrativo Noé ofreció a Yavé holocaustos de todos los animales puros que llevaba el arca para agradecer su salvación de la destrucción del diluvio; esto resultó un olor grato a Yavé (Gn. 8.20-21). Para solemnizar la alianza entre Yavé y Abraham éste mató varios animales que partió en dos (Gn. 15.7-11). En un relato de una gran sencillez y belleza Abraham comparte con Yavé una comida que incluye granos y la carne de un becerro tierno (Gn. 18.1-8). En fin, se presume con toda naturalidad que Dios gustaba de la carne de animales, sin que aquí se le de ninguna función especial a la sangre. Los relatos del éxodo igualmente suponen una práctica de sacrificios cruentos en toda la negociación con el Faraón, que tiene como objetivo partir al desierto para ofrendarle animales a Yavé (Ex. 3.18; 8.21-24; 10.8-9).

Otros relatos antiguos manifiestan el mismo supuesto de que los sacrificios cruentos eran una parte normal de la vida religiosa. Así, por ejemplo, toda la discusión sobre el altar en la tierra de los rubenitas, los gaditas y la media tribu de Manasés para *"ofrecer holocaustos, oblaciones y sacrificios de comunión"* (Jos. 22.23), aunque termina con la determinación de no usar el altar para estos fines, supone que ése sería su uso normal. Gedeón ofreció carne y tortas al ángel de Yavé bajo un terebinto y después levantó un altar en el lugar (Jue. 6.19-24). Manóaj, el padre de Sansón, ofrece un holocausto a Yavé sobre un altar (Jue. 13.19-20). En Siló se acostumbraban sacrificios de animales en los cuales los sacerdotes participaban de la carne (I S. 2.12-17), y Samuel ofrece holocaustos en Mispá (I.S. 7.9). En Guilgal el pueblo entero participó en sacrificios de comunión (I S. 11.15).

Las antiguas colecciones legales prescriben altares (Ex. 20.24, Código de la Alianza), el sacrificio de los primogénitos machos de ganado ovino y vacuno (Ex. 34.19-20, J), y el sacrificio del cordero de la Pascua (Ex. 12.21-28, J).

Hay una gran naturalidad en estos antiguos relatos y prescripciones legales que resalta cuando las comparamos con los reglamentos detallados para el sacrificio sobre el altar frente a la Morada según los códigos sacerdotales contenidos en los libros de Levítico y Números. El oficiante no es siempre un sacerdote. El lugar de la ofrenda podía ser, según parece, cualquier roca donde Dios hubiere realizado alguna señal. Aún así, la reprobación de las prácticas de los hijos de Elí en Silo (I S. 2.12:17), indican que no todo era espontáneo, que había límites para la tolerancia ritual.

Antes de discutir el ordenamiento cúltico del sistema levítico hagamos una primera clasificación de los sacrificios cruentos no

sacerdotales.

El sacrificio de comunión (zébaj, selamin) parece haber sido el más frecuente de los sacrificios cruentos en Israel. Era festivo, pues en él el oferente y sus invitados comían carne ante Dios. Es el sacrificio que realizó el pueblo en Guilgal en ocasión de la coronación de Saúl (I S. 11). Y es lo que se supone cuando Abraham sirvió alimentos a Yavé (Gn. 18). La fiesta anual del clan habrá tenido como momento central la matanza y comida de este tipo de sacrificios (I S. 20.6).

Es probable que en un principio no se hiciera ninguna matanza de animales para comer carne sin el correspondiente ritual sacrificial. Unicamente así se entiende el cuidado que toma la ley del único santuario en Dt. 12 en especificar que la limitación del culto a un santuario exclusivamente no significa que se prohiba el consumo de carne en otros lugares:

Podrás, sin embargo, siempre que lo desees, sacrificar y comer la carne, como bendición que te ha dado Yavé tu Dios, en todas tus ciudades. Tanto el puro como el impuro podrán comerla, como si fuese gacela o ciervo. Sólo la sangre no la comeréis; la derramarás en tierra como agua. Dt. 12.15-16.

Es probable, decíamos, que con la centralización del culto legítimo en Jerusalén se haya introducido la matanza no ritual de animales para comer su carne. Al suprimirse los altares locales la matanza de animales para las fiestas deja de ser un ritual ofrecido a Dios para convertirse en un acto profano con la única salvedad de cuidar de derramar la sangre.

Importantísimo para comprender los sacrificios de comunión es la norma para la disposición de la sangre del animal. Citamos íntegramente el texto clave:

Cualquier hombre de la casa de Israel, o de los forasteros que residen en medio de ellos, que cace un animal o un ave que es lícito comer, derramará su sangre y la cubrirá con tierra. Porque la vida de toda carne es su sangre. Por eso mando a los israelitas: No comeréis la sangre de ninguna carne, pues la vida de toda carne es su sangre. Quien la coma, será exterminado. Lv. 17.13-14.

Esta norma vale para todo animal que se coma, sea producto de la caza, sea sacrificio en el santuario de Yavé o sobre su altar, o sea una matanza profana de un animal doméstico. El hombre no dispone de la vida que de manera misteriosa está presente en la sangre. Así pues, aunque el hombre disponga de la carne, no dispone de la sangre que le da vida. Esta debe derramarse y no comerse (No se trata ni se contempla, por supuesto, de beber la sangre, sino de la posibilidad de comerla juntamente con la carne).

El rescate del primogénito. Fue una práctica antigua, consignada ya en el "decálogo ritual" de Ex. 34, la de consagrar a Yavé toda cría

que abriera el vientre si era macho. En el caso del primogénito de la burra, que era un animal que formaba parte de la casa pero que no era aceptable para ofrendar a Yavé, se "redimía" con una oveja. Se procedía de la misma forma con los primogénitos humanos, pues tampoco Yavé aceptaba el sacrificio de sangre humana (ver Ex. 13.11-16, J o Pre-D).

La legitimación histórica de esta práctica que ofrece el relato yavista del Pentateuco es que sirva como memorial de cómo Yavé mató a los primogénitos de los egipcios como parte de la liberación de su pueblo. Esta es una explicación de las clases intelectuales acerca de una práctica anterior al éxodo.

Es probable que en el ritual de los campesinos y pastores el sacrificio del primogénito era análogo a la ofrenda de los primeros frutos del grano. Antes que el campesino pudiera usar libremente de la vida que producen sus campos y sus ganados ha de ofrecer a Dios la primera parte. Así asegura que campos y rebaños seguirán fructificando con la bendición de Dios.

Se pensaría que el sacrificio del primogénito debiera ser un holocausto que se quema entero para Dios. Así se simbolizaría que el primogénito es suyo, como dice la ley. Sin embargo, la única ley que explica el modo de sacrificio para los primogénitos lo trata como un sacrificio de comunión, que se consume por el oferente y sus invitados juntamente con Dios en el lugar de culto (Dt. 15.19-23). No se usará para el trabajo, y si es oveja no se trasquilará, sino que se consumirá en una fiesta solemne a Yavé. Si naciera el primogénito con un defecto, igualmente se consumirá y no se le someterá al servicio de la casa, únicamente que en este caso se le tratará como una matanza corriente y no se ofrecerá a Yavé una parte del animal.

Esta última disposición es sumamente llamativa. Muestra que lo específico del ritual del primogénito no es, como sugiere la ley ("todo lo que abre el seno es mío" Ex. 34.19), el título de Yavé a la vida sino retirar al primogénito de la vida utilitaria. No debemos suponer que el campesino siempre realizará estos ritos con un claro acompañamiento consciente de su correspondiente explicación. Y sin embargo, el rito no es nunca totalmente opaco a un sentido. Y el sentido que porta es que la vida no se puede manejar sólo utilitariamente, como se hace con las herramientas. Los seres vivientes son efectivamente de utilidad, y sin ellos difícilmente se lograría roturar la tierra para la siembra o cargar los productos a su destino. Pero la vida tiene un valor intrínseco que rebasa su utilidad. Disponer de todo primogénito en contra de las normas utilitarias afirma esta concepción de la vida.

El sacrificio de la alianza. Según Gn. 31.43-54 Jacob y Labán comieron un sacrificio (zébaj) para sellar la alianza entre ambos. Según Ex. 18.12 Jetró, sacerdote de Madián, ofreció a Yavé holo-

caustos y sacrificios (zebajim) en los que participaron Moisés, Aarón y los ancianos de Israel. En contraste, el relato de la alianza con los gabaonitas no menciona sacrificios sino solamente votos (Jos. 9.15).

La alianza del pueblo de Yavé se celebraba, por lo menos en algunas ocasiones, con un sacrificio muy particular. Cuando Abraham celebró una alianza con Yavé partió en dos una novilla, un carnero y una cabra y dispuso las mitades frente a frente (Gn. 15.9-10). La presencia de Yavé pasó entre los animales partidos en la forma de un humo y una antorcha de fuego (Gn. 15-17). Es similar el incidente que menciona Jeremías 34.8-22. Los jefes de Judá hicieron un juramento solemne de cumplir con las leyes sinaíticas que disponían la liberación de esclavos judíos al cabo de seis años de servicio. Para solemnizar su voto pasaron entre las partes de animales que habían sacrificado (Jr. 34.19-20). No se menciona en estos textos el uso que se daba a la carne ni a la sangre del sacrificio.

En cambio, el relato de la celebración del pacto entre Yavé y el pueblo en el monte Sinaí destaca el uso de la sangre de los sacrificios (Ex. 24.3-8). La mitad de esta sangre fue vertida sobre el altar y la otra mitad fue rociada sobre el pueblo. La gran solemnidad de este acto tan desacostumbrado (en el ritual ordinario no se acostumbraba rociar a las personas con sangre) sirvió seguramente para resaltar su importancia. La sangre de las víctimas unía a las partes en su compromiso dentro de la alianza. Se dice que las víctimas fueron en esta ocasión holocaustos y sacrificios de comunión ('olot y zebajim selamin), lo cual permite suponer que los primeros se quemaron enteros, después de extraer la sangre y los segundos se consumieron por el pueblo, también después de extraer la sangre. Lo extraordinario de estos sacrificios fue el uso que se hizo de la sangre.

El sacrificio de la Pascua. Los relatos del éxodo relacionan la matanza de un animal del ganado menor que se realizaba en el primer mes del año con la salida de Egipto. Este animal, un cabrito o un cordero, macho de un año, se sacrificará por familias, según la cantidad de personas que lo puedan consumir en una noche. Entrarán en la casa, lo consumirán con las puertas cerradas, y quemarán al fuego todo lo que no puedan consumir (Ex. 12.1-14). Pero lo más extraordinario de este sacrificio anual es como en el caso anterior la disposición de la sangre. Como en toda matanza, se degollará el animal en tal forma que se logre extraer la sangre. Luego esta sangre se untará sobre las dos jambas y el dintel de la puerta donde se comerá la Pascua, y así la plaga exterminadora no alcanzará a esa familia.

Generalmente se supone que detrás de este rito está una práctica de pastores para protegerse contra los peligros que puedan alcanzarlos en la primavera, la época de cría de sus rebaños y también frecuentemente una época de movimiento para nuevos lugares de pasto. No existe evidencia textual que así fuera, pero la explicación es

verosímil.

Con las reformas unificadoras del siglo que va de Ezequías a Josías la pascua y la fiesta de los ázimos se convirtió en una fiesta de peregrinación que se celebraba en Jerusalén. Probablemente los animales se inmolaban en el templo aunque se consumieran luego en casas familiares donde se hubiera practicado el rito de sangre que ya hemos mencionado.

El holocausto. Con la palabra holocausto. que viene del griego en el que significa quema total, se expresa el 'olah hebreo, "lo que sube". Abraham fue requerido a quemar a su hijo Isaac como **olah** para Dios (Gn. 22), y Jefté juró ofrecer al primer viviente que le encontrara a su regreso victorioso en 'olah para Yavé (Jue. 11.31). De estos antiguos textos narrativos se desprende que efectivamente se trataba de un don para Dios, don que se entregaba a Dios mediante el fuego que consumía el animal, haciéndolo "subir" al mismo, en olor agradable. Según el sistema levítico, el animal se degollaba y se desangraba al lado del altar, luego se le cortaba en sus partes que eran amontonadas sobre el altar para ser consumidas en fuego allí (Lv. 1).

El holocausto era un sacrificio muy antiguo que antecede en mucho a la sistematización ritual levítica. Lo encontramos como un componente natural de muchos relatos antiguos. Además de los que ya hemos mencionado, Baraq ofreció holocaustos en la ocasión en que esperaba del profeta Balaam que maldijera a Israel (Nú. 23.3), el pueblo ofreció holocaustos en gratitud cuando el arca regresó de su cautividad filistea a Bet Semes (I S. 6.14) y Elías ofreció holocaustos en el monte Carmelo (I R. 18.34). Cuando los profetas mencionan las ofrendas de Israel y de Judá los holocaustos siempre figuran prominentemente en sus listas.

El holocausto era una expresión de alabanza y gratitud, y podía usarse en muchas ocasiones diversas para buscar la buena voluntad de Dios. Es el don más desinteresado entre los sacrificios cruentos. El animal es retirado de la posesión del oferente y consumido entero para Yavé. Por lo que se desprende de los relatos; el holocausto y la ofrenda de comunión (zébaj) eran los sacrificios más frecuentes.

El sacrificio humano. Durante los últimos ciento cincuenta años de la monarquía de Judá nuestros textos mencionan la ofrenda de niños humanos en el valle del Tófet en las afueras de Jerusalén. Se sabe que en Cartago, que era una colonia fenicia en Africa, se le ofrecían a los dioses sacrificios de niños en tiempos de grave amenaza.

Los historiadores deuteronomísticos, quienes condenan rotundamente esta práctica, dicen que lo realizaron Ajaz (II R. 16.3) y Manasés (II R. 21.6). La práctica fue condenada por Jeremías (Jr. 19. 4-5) y por Ezequiel, quien hace pensar que quienes realizaban este macabro sacrificio pensaban con ello ofrecer una ofrenda preciada a Yavé (Ez. 20.25-26).

Algunos intérpretes creen que este sacrificio preserva una práctica antigua, desplazada posteriormente por los sacrificios de animales. Ven en la historia de la sustitución de Isaac por el animal una legitimación del cambio. Esto parece poco probable en vista de lo tardío de las menciones de este tipo de sacrificios en nuestra literatura. Sería más bien el resultado de la desesperación de una época en que el imperio asirio arrasaba con todo lo conocido y amenazaba la misma sobrevivencia de la nación.

En resumen, la evidencia de los textos narrativos y legales antiguos es impresionante. Todo indica que Israel nunca conoció un período cuando su culto no tuviera como pieza importante la matanza ritual de animales. En ello probablemente no diferían de los otros pueblos que habitaban la tierra de Canaán. En los sacrificios más comunes, el holocausto y la ofrenda de comunión, la sangre no jugaba un papel ritual, pero estaba cargada del misterio de la vida y debía derramarse antes de consumir la carne, comiéndola o convirtiéndola en humo en el fuego. Interpretamos el complicado sistema levítico de normas sacrificiales como un intento de asegurar el orden dentro de una práctica muy antigua y no como la introducción de rituales nuevos. Es probable que aún la manipulación de la sangre como elemento purificador, que es tan notable en el sistema levítico tuviera antecedentes en la práctica ritual de los israelitas, aún cuando los textos narrativos no permitan asegurarlo.

II. La experiencia del lado demónico de Dios.

El gran pensador social Sigmund Freud pensó que en la base de la civilización está el asesinato del padre del clan que llevó a la unión de los hijos para protegerse mediante ciertas reglas y prácticas que daban seguridad a su vida común. (Ver su obra **Totem** y tabú). Una de esas prácticas originarias en la cultura humana habría sido la representación ritual del asesinato del padre, que en sí mismo como hecho histórico estaba reprimido de la memoria colectiva y olvidado. Según esta hipótesis extraordinaria la violencia está en la raíz misma de la civilización y asimismo el sacrificio ritual.

Sea lo que fuere el elemento de verdad en la hipótesis de Freud, es un hecho que en los textos bíblicos existe un testimonio a un lado violento de Dios, de Yavé Dios que sacó a Israel de la servidumbre en Egipto. Hasta ahora hemos explorado la violencia ritual que busca agradar a Dios con el sacrificio de la vida de diversos animales. Ahora nos apartamos del área de los ritos para repasar unos pocos pero significativos textos bíblicos que evocan una experiencia de la violencia de Dios.

Ya hemos hecho alusión al texto del sacrificio que Dios exigió de Abraham, que quemara en holocausto para Dios a su único hijo

Isaac (Gn. 22), texto que fue central a la reflexión teológica de Soren Kierkegaard por mostrar en su pureza la exigencia de obediencia a los mandatos de Dios, suspendiendo para ello consideraciones éticas normales. Kierkegaard tuvo la razón. El corazón del relato es la exigencia absoluta de obediencia a la voluntad divina. Por estar el texto dentro de la serie patriarcal que tanto énfasis pone en la promesa la obediencia de Abraham se acentúa aún más por ir la orden de Dios que pondría en peligro el cumplimiento de la promesa de que llegaría a ser el padre de un gran pueblo.

Pero el lado del relato que nos ocupa en este contexto es la naturaleza de la demanda de Dios, la muerte de Isaac, posteriormente alterada en la muerte de un carnero. La tradición admite la existencia en Dios de un lado oscuro y violento.

La misma experiencia de la violencia de Dios la encontramos en el relato de la lucha de Jacob con Dios en Penuel (Gn. 32.23-33). Este relato reconoce la validez de que los hombres, en la persona de Jacob, luchen contra este Dios violento y arbitrario, pues terminada la lucha Dios bendijo a Jacob.

Un relato más misteriosamente oscuro es el ataque de Yavé contra Moisés por el camino de Madián hacia Egipto en un viaje que emprende el gran liberador por instrucciones del mismo Yavé. Seforá, la mujer de Moisés, logra salvarlo del ataque de Dios solamente con la sangre del prepucio de su hijo (o del mismo Moisés). la sangre tiene en este relato una función parecida a su uso en el sacrificio de la pascua, espanta el peligro. Pero para nuestros efectos lo interesante del relato es que Yavé es experimentado como un Dios capaz de matar sin razón aparente a su profeta.

No incluimos los muchos ejemplos bíblicos de la violencia redentora de Dios, como por ejemplo la matanza de los primogénitos de los egipcios para lograr la liberación de su pueblo, o la violencia contra los cananeos para ayudar a Débora y las tropas de Israel en su lucha contra estos enemigos. Estos casos del uso de la fuerza tienen un motivo inmediato en la salvación de Israel y no caen dentro de la experiencia de la violencia de Dios.

Los profetas a menudo perciben a Dios como una fuerza externa que los compele a actuar en contra de sus deseos naturales. El caso de los lamentos de Jeremías presenta con la mayor precisión esta violencia divina. "Me has seducido, Yavé, y me dejé seducir; me has agarrado y me has podido" (Jr. 20.7). Realmente el caso de la compulsión sobre los profetas tampoco representa un grave problema, excepto para la historia personal del profeta mismo. La obligación a dar un mensaje desagradable es dentro de ciertas circunstancias perfectamente comprensible para lograr los propósitos salvíficos o enjuiciadores de Dios para con su pueblo.

El más grave de todos los casos de violencia divina es la perse-

cución de Job sin causa suficiente. Dios quiere demostrarle al Satán que Job será fiel aún en las más graves calamidades, y para ello permite al Satán mandarle las peores plagas a este hombre a quien Dios mismo ha reconocido como "hombre cabal, recto, temeroso de Dios". Esta magnífica historia, como la del sacrificio de Isaac, es un caso límite que es imposible de justificar dentro de cualquier teología racional. Simplemente, refleja la realidad de la experiencia humana que incluye algunas veces sin que lo podamos entender la indudable experiencia de la violencia inmerecida que viene de Dios. El libro de Job termina con un reconocimiento de la integridad de Job, quien no cesó de protestar contra las atrocidades que Dios le dirigía, más que sus compañeros, quienes para salvar una teología que no admitía la violencia de Dios estaban dispuestos a sacrificar a Job. Dentro de los límites que estableció el argumento del libro es la salida más decorosa, pero deja intacta la experiencia de la violencia de Dios.

Concluimos entonces que dentro de la experiencia de Israel se conocía la experiencia límite e irreductible de la violencia de Dios. Esto es importante, pero no es exactamente el tema que nos concierne. Estamos antes bien interesados en preguntar si el Dios verdadero de la Biblia exige sistemáticamente la muerte de sus criaturas para satisfacerlo a él. Este es el problema que plantean los sacrificios de animales y que luego planteará la muerte del Hijo de Dios. ¿Quiere Dios la muerte para satisfacer algo que está dentro de su propia personalidad? Los relatos de violencia contra Isaac, Jacob, Moisés y Job afirman algo en Dios que no cabe en la teología, el lenguaje humano sobre Dios. Pero, ¿lleva este algo a una relación sistemáticamente violenta en las relaciones de Dios con la humanidad?

Los sacerdotes, que administraban el ritual que incluía como pieza central la matanza de animales, tuvieron que enfrentar este problema. Las instrucciones para los sacrificios que diseñaron los sacerdotes y los relatos que los acompañan son el esfuerzo más sistemático que hace la Biblia de enfrentar el problema que nos ocupa. Pero el género de estos textos, en su mayoría instrucciones para la realización del ritual, limitan al intérprete. Su intención no es explicar sino controlar. Mediante un sistema ritual sistemáticamente elaborando buscan controlar la violencia inherente al ritual y evitar sus abusos. Pasamos ahora a examinarlo.

III. El sistema levítico para controlar la violencia ritual.

El Pentateuco contiene un esfuerzo sostenido de normar el culto bajo el control y la supervisión de los sacerdotes aaronitas. Todo es presentado como un conjunto de estatutos impuesto por Yavé en el monte Sinaí con el fin de normar el culto en la Morada

cuya construcción Yavé ordenó a Moisés según el modelo de la Morada celestial que le fue revelada sobre el monte. En el atrio de la Morada Yavé mandó erigir un altar (Ex. 27.1-8) y este lugar es el foco de las acciones sacrificiales del culto.

Las instrucciones para los sacrificios están sistematizadas en un pequeño código en Lv. 1-7, que contempla cuatro sacrificios: el **'olah**, el **jattat**, el **asham**, y el **zébaj hashshelamin**. Respecto a lo que sabemos de estos sacrificios por los antiguos textos narrativos y legales, resalta en este código el interés por la manipulación de la sangre, la dialéctica puro/impuro, limpio/sucio, **tahor/tame**, y, por supuesto, la definición de las funciones prerrogativas de los sacerdotes. La introducción sistemática de estos tres temas en la elaboración de prescripciones detalladas tiene el propósito de controlar prácticas ya existentes. Según la visión de los sacerdotes, uno de los impulsos que ha de controlarse en estas prácticas es la tendencia humana hacia la violencia, que fácilmente podría nutrirse de un culto que incluye la matanza de animales.

La matanza y descuartizamiento de los animales es una función del oferente, bajo el ojo fiscalizador del sacerdote. La matanza se realizará en forma que la sangre se extraiga, después de lo cual es entregada al sacerdote. La manipulación de la sangre, que es la parte central del acto, es una función del sacerdote.

El holocausto, que es un don consumido entero en fuego para olor grato a Yavé, no presenta novedades respecto a lo ya conocido por las narraciones antiguas. La sangre se devuelve a Dios derramándola al pie del altar, pues no tiene en esta ofrenda un uso especial. El sacerdote se encarga de apilar las partes del animal que ha descuartizado el oferente sobre el altar y asegurar que se consuman por el fuego.

Tampoco los sacrificios de comunión presentan novedades. Con la sangre se procede de forma igual que la del holocausto. Sobre el altar se consumen los riñones, el rabo, el hígado, y el sebo. El sacerdote recibe como su paga el pecho y la pierna derecha, que son elevadas en **tenufá** delante de Yavé antes de entregárselas. El resto de la carne puede ser consumida por el oferente y sus invitados, siempre que estén en estado de pureza.

Lo más novedoso del sistema levítico lo encontramos en la ofrenda del **jattat**. El centro de atención en este rito está en la manipulación de la sangre del animal. La ocasión que evoca este sacrificio es el "pecado" por inadvertencia que produce consecuentemente contaminación. Este "pecado" puede ser algo que no tiene culpa, como por ejemplo el parto (Lv. 12). El **jattat** no puede usarse en el caso de pecado alevoso, pues tal pecador queda excluido de la asamblea de Yavé (Nú. 15.30-31).

Para un israelita cualquiera que se haya vuelto impuro, una

parte de la sangre será untada por el sacerdote en los cuernos del altar y el resto vertida al pie del altar (Lv. 4.34). Así el "sacerdote hará expiación (kipper) por él y se le perdonará su transgresión (nislaj lo)" (Lv. 4.31,35). El sebo de la víctima se quemará sobre el altar y el sacerdote tomará por su salario la carne.

Cuando la impureza o transgresión involuntaria fuere del sumo sacerdote o de toda la asamblea de Israel el sacerdote llevará una parte de la sangre dentro de la Morada y lo rociará siete veces sobre el velo, untará con una parte de ella los cuernos del altar del incienso, y derramará el resto al pie del altar de los holocaustos (Lv. 4.3-21). Se quemarán las partes usuales sobre el altar (riñones, hígado, rabo, y sebo), y la piel, la carne y lo demás se llevarán fuera del campamento para quemarlas en un lugar puro. La diferencia en el tratamiento de la carne está seguramente en la inconveniencia de que el sacerdote pudiera beneficiarse de la carne de la víctima ofrecida por su propia transgresión.

Todo esto parece una racionalización de prácticas rituales antiguas. Se busca evitar una interpretación mágica del valor de la sangre, reduciéndola a un medio de purificación. La transgresión involuntaria contamina el altar de los holocaustos, que requiere de limpieza antes de renovar su uso. Si la transgresión fuera del sumo sacerdote o de la asamblea entera la contaminación penetra hasta el interior de la Morada y requiere un acto correspondiente con la sangre de la víctima del jattat.

El sistema no toca al pecador en nuestro sentido corriente del término que posteriormente reconoce su mal y se arrepiente del mismo. La forma de tratar estos casos se desprende de Nú. 5-5-10 y Lv. 5.14-26. El pecador arrepentido deberá: (1) Confesar (públicamente, según parece) su delito, (2) restituir a la víctima el daño, más una reparación de la quinta parte, y (3) ofrecer el sacrificio del asham. Asham significa "culpa", y este sacrificio porque acompaña reparaciones por daños cometidos se traduce en las versiones castellanas como "sacrificio de reparación".

Para explicar esta curiosa combinación de actos en el caso de un delito que no puede expiarse por sangre me remito a los trabajos del estudioso judío Jacob Milgrom (en su colección, **Studies in Cultic Theology and Terminology**, Leiden, 1983). La confesión es suficiente para lograr el perdón de Dios, que no exige actos rituales. La restitución tiene el fin de restaurar la integridad de la comunidad. El perdón de Dios y la restauración de la comunidad tienen el efecto de reducir la seriedad de la ofensa, haciendo que el delito alevoso se pueda considerar igual a una ofensa involuntaria. Es de suponer que hay casos que no permiten reparación, notablemente el homicidio, para los cuales el sistema levítico no tiene solución más que la exclusión del pecador de la asamblea. El sistema levítico no tiene meca-

nismos para considerar la posibilidad del perdón de Dios en tales casos, que resultan por ende imperdonables.

El caso de la vaca roja (Nú. 19), que no es propiamente un sacrificio, entra perfectamente dentro de nuestra comprensión del sistema levítico y sirve por lo tanto para confirmarlo. Es el único caso en el cual la sangre no se extrae en el momento de la matanza. La vaca es inmolada fuera del campamento. El sacerdote mete su dedo en la sangre y hace siete aspersiones hacia la entrada de la Tienda y luego se procedía a quemar el animal con todo y piel, sangre, e incluso excrementos, bajo el ojo del sacerdote. La participación en este acto causa impureza al sacerdote y a quien hace la quema, impureza que lavarán con agua. Luego un hombre puro recogerá las cenizas que se guardarán para uso futuro cuando se requiera de agua lustral para purificar a quienes se hayan contaminado con un muerto. Esta práctica cae enteramente dentro de la lógica levítica respecto al valor purificador de la sangre. El agua lustral deriva su potencia de la presencia en ella de cenizas que incluyen la sangre de la vaca roja.

Como se puede apreciar en esta síntesis de los sacrificios cruentos del sistema levítico, su valor está en reducir rigurosamente el poder de la sangre a su calidad detergente. La transgresión involuntaria (*shegada,* incluyendo eventos naturales como el parto o el contacto con un muerto) produce impureza o suciedad tanto en el agente como en las cosas sagradas de la Morada de Yavé. La sangre de animales inmolados correctamente tiene el poder de limpiar directamente las cosas sagradas. Y las personas pueden lograr el mismo efecto mediante lustraciones con agua especial preparada con las cenizas de la vaca roja, que incluye en sí la sangre de la vaca.

Es casi seguro que en la religión popular la sangre tenía un poder misterioso que rebasaba su virtud como detergente. No es probable que los sacerdotes levíticos lograsen extirpar conceptos mágicos del poder de estos ritos con manipulación de sangre para expiar pecados morales alevosos. La intención levítica claramente fue reducir y racionalizar el significado de la sangre.

Pero, ¿qué hicieron los sacerdotes con la pregunta si Dios exige la muerte de animales? Existe un intento de respuesta que se encuentra en la conjunción de los textos sacerdotales Gn. 1.29; Gn. 8.2-6, y el texto ya visto de Lv. 17.13-14. El efecto es el siguiente: En la creación la intención de Dios fue que la humanidad como los animales comieran hierbas. Por causa de que "toda carne tenía una conducta viciosa sobre la tierra" (Gn. 6.12) decidió Dios, terminado el juicio del diluvio, permitir a la humanidad matar animales para alimentarse de su carne. Sin embargo, la sangre en que está la vida no quedaba a su disposición sino que se usaría según normas estrictas impuestas por Dios para fines de limpiar las impurezas causadas en las cosas sagradas por las transgresiones humanas. Los

animales no se podían matar de cualquier modo y en cualquier parte. Los animales domésticos se matarían ante Yavé frente a su Morada y bajo la supervisión del sacerdote que tendría la responsabilidad del manejo de la sangre. Los animales silvestres serían degollados en el lugar de su caza y su sangre derramada en la tierra. Según esta interpretación del ritual sacrificial, entonces, la matanza de animales en ofrenda a Yavé no era una exigencia de Dios sino una concesión a la naturaleza violenta humana.

IV. La polémica contra los sacrificios.

Es conocido que los grandes profetas del siglo VIII criticaron ácidamente los sacrificios abundantes de los ricos de su tiempo. *"Misericordia quiero, no sacrificio, conocimiento de Dios más que holocaustos"* resume Oseas 6.6. Amós se mofa con ironía del entusiasmo con que se traían sacrificios y ofrendas a los santuarios: *"llevad de mañana vuestros sacrificios, cada tres días vuestros diezmos, quemad levadura en acción de gracias... ya que eso es lo que os gusta, hijos de Israel"* (Am. 4.4-5). Miqueas, además de anunciar la ruina del templo (Mi. 3.12), hace su crítica a la lógica sacrificial:

¿Con qué me presentaré yo a Yavé,
me inclinaré ante el Dios de lo alto?
¿Me presentaré con holocaustos,
con becerros añales?
¿Aceptará Yavé miles de carneros,
miriadas de torrentes de aceite? Mi. 6.6-7.

Isaías hace coro con los anteriores tres en sus denuncias de los sacrificios, e incluso los cantos y las oraciones de Jerusalén (Is. 1.10-17).

La base de la crítica es la misma en los cuatro, lo que se exige es rectificación de conducta más que ofrendas. La solución al pecado de Israel y de Judá solamente puede estar en la conversión. No es pues una crítica racionalista a ciertas formas de culto para preferir otras. El culto auténtico es la conducta justiciera, y no hay forma que pueda servir de sustituto. Todo ritual queda relativizado ante la exigencia de justicia que es lo que verdaderamente complace a Yavé.

Jeremías (o sus redactores) muestra, sin embargo, que esta demanda podía llevar a la posición de descalificar de raíz los sacrificios de animales:

Cuando yo saqué a vuestros padres del país de Egipto, no les hablé ni les mandé nada tocante a holocausto y sacrificio. Lo que les mandé fue esto otro: 'Escuchad mi voz y yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo. Jr. 7.22-23.

Los sacrificios de animales se prestaban a una religión que favorecía a los ricos que tenían con que ofrecerlos. Y les daban a éstos una falsa confianza. Era mejor simplemente desconocerlos.

Es la misma posición del Salmo 50, excepto que el salmista basa su crítica más en argumentos racionalistas y menos en los motivos morales de los profetas:

Escucha pueblo mío, que hablo yo,
Israel, yo atestiguo contra ti,
yo, Dios, tu Dios,
No es por tus sacrificios por lo que te acuso:
¡están siempre ante mí tus holocaustos!
No tengo que tomar novillo de tu casa,
ni machos cabríos de tus apriscos,
pues mías son todas las fieras de la selva,
las bestias de los montes a millares. Sal. 50.7-10.

Los sacrificios no pueden añadir nada a Dios que ya es dueño de todas las bestias del campo y no requiere una porción de los animales domésticos de su pueblo.

En resumen, vemos que existió en Israel una crítica de la práctica de los sacrificios cruentos, aunque no fue por el mismo motivo de la violencia que está implícita en el sistema, que es el motivo que ha evocado nuestro examen.

V. Interpretaciones de la muerte de Jesús —interpretaciones no rituales.

Hemos visto hasta aquí que, aunque el sistema de sacrificios cruentos era general en Israel, hubo dos formas de reacción para frenar las consecuencias indeseables de este ritual. Por un lado, los sacerdotes elaboraron un sistema de controles sobre los sacrificios que descansaba sobre una interpretación estrictamente reduccionista del valor de la sangre de los sacrificios, excluyendo con ello las interpretaciones exageradas que la religión popular podía atribuir a las virtudes de la sangre. Por el otro, los profetas cuestionaron el sistema desde su visión de Dios como autor de justicia, un ser supremo que no podía ser chantajeado con donativos que además no necesitaba. De esta forma en Israel se evitó sacar del ritual sacrificial consecuencias peligrosas en cuanto a una exagerada eficacia de estos ritos o consecuencias negativas en cuanto a la naturaleza de un Dios que vive de la carne y la sangre de animales.

Con respecto a la muerte de Jesús se plantean las mismas posibilidades negativas que presentaba el sistema ritual. ¿Opera la sangre del Hijo de Dios automáticamente para lograr nuestra salvación, en

un sentido mágico que no tiene relación con nuestra conducta? Y, ¿exige Dios para satisfacer su dignidad ofendida por nuestras rebeliones un pago en sangre, la sangre de su propio Hijo?

Antes de entrar a las interpretaciones sacrificiales de su muerte veamos algunas no rituales. Nuestro punto de partida es la parábola del viñador que se incluye en los tres evangelios sinópticos (Mc. 12.1-12; Mt. 21.33-46; Lc. 20.9-19). El viñador envió muchos siervos para cobrar la renta que le debían los campesinos a quienes dejó sus tierras, pero a unos golpearon y a otros mataron. Por último, envió a su hijo amado, a quien los campesinos mataron con la intención de quedarse con la heredad. Los evangelistas informan que los adversarios de Jesús entendieron que dirigía la parábola contra ellos de modo que buscaron como apresarle. Según esta parábola, Jesús el Hijo de Dios muere como el último y más importante mártir a manos de un pueblo de Dios rebelde, después de que el pueblo persiguió y mató a los profetas que fueron enviados antes de él. Los responsables de la violencia, pues, son las autoridades y no Dios.

La misma idea se explicita en un dicho que proviene del material común a Mateo y Lucas (Q):

Por tanto la Sabiduría de Dios dice: Mandaré a ellos profetas y apóstoles, algunos de quienes matarán y a otros perseguirán, de modo que se les exija la sangre de todos los profetas derramada desde la fundación del mundo de esta generación, desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías que fue muerto entre el altar y el templo. Ciertamente, os digo que será exigida de esta generación. (Lc. 11. 49-51).

Vista así, la muerte del Hijo de Dios es la culminación de los males del pueblo de Dios que justifica que Dios rechace a su pueblo para dirigirse a las naciones. Es el pueblo de Israel el responsable de la muerte del Hijo de Dios y por ello cargará con la condenación. El valor salvífico de la muerte no es aparente desde esta perspectiva.

Otro marco para la interpretación de la muerte de Jesús es la profecía de Is. 53 respecto al Siervo de Yavé que sufre la muerte que merecían las naciones. *"Pues el Hijo del Hombre no vino para ser servido sino para servir y dar su vida en rescate por muchos"* (Mc. 10.45, par. Mt. 20.28). Sobre las dificultades con la interpretación de la intención del pasaje profético se puede consultar Jorge Pixley, "Jesús y el siervo de Yavé en el Antiguo Testamento", en **Biblia y liberación de los pobres**, México, 1986, págs. 177-198. Los evangelistas subrayan el valor de sustitución en la muerte de Jesús, lo cual deriva del texto profético. El Siervo, posiblemente el pueblo de Israel, sufre para que las naciones caigan en la cuenta que Yavé que le defiende y le levanta de los muertos es el Dios verdadero. Sufre pues el Siervo para el beneficio de las naciones que le habían tenido por desechado por Dios.

En el Nuevo Testamento son los sermones de Pedro en los primeros capítulos del libro de los Hechos que usan el título de país para referirse a Jesús crucificado por las autoridades de la nación (Hch. 3.13, 26; 4.27, 30). Si es que significa Siervo y no Hijo, lo cual es probable, señala hacia la existencia de una interpretación de la muerte de Jesús no tanto en pro de las naciones, como en el texto profético, sino en pro de las autoridades de Israel. Ellos han matado al Autor de la Vida sin saberlo. Con su resurrección Cristo les ofrece una nueva oportunidad de arrepentirse de su vida de rebelión contra Dios y sus profetas con una posibilidad de un nuevo principio.

Otra importante imagen no ritual para entender el valor salvífico de la muerte de Jesús es la que afirma que su sangre es el precio de nuestra redención. Veamos los textos:

Poned atención a vosotros mismos y a todo el rebaño, en el cual el Espíritu Santo os puso por obispos para pastorear la iglesia de Dios, la cual adquirió con su propia sangre. Hch. 20.28.

Y cantan una nueva canción, diciendo:
Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos,
porque fuiste degollado y compraste para Dios con su sangre
de toda tribu y lengua y pueblo y nación
e hiciste de ellos para nuestro Dios un reino y sacerdotes
y reinarán sobre la tierra. Apc. 5.9-10.

Sabiendo que no con cosas corruptibles, plata u oro, fuisteis redimidos de la vanidad de la conducta heredada de los padres sino con la preciosa sangre del cordero sin mancha ni tacha, Cristo, el cual fue designado desde antes de la creación del mundo, manifestado en el último de los tiempos por causa de nosotros los que por él creemos en Dios que le levantó de los muertos y le dio gloria. I. Pedro 1.18-21.

El lenguaje de la redención proviene de la esfera legal, donde se refiere al precio del rescate de un esclavo. Los tres textos citados hablan de la iglesia como la entidad redimida al precio de la sangre del cordero, o, según Hechos, la sangre de Dios mismo. La esclavitud era, según Pedro, una servidumbre a la vana conducta heredada de los padres. La idea es, pues, que costó la muerte de Jesús a manos de las autoridades del pueblo de Israel para que de entre ese pueblo pudiera surgir un pueblo nuevo que osara abandonar la vida que ahora les parecía vana.

El hecho de que en las citas de Pedro y del Apocalipsis se haga referencia a la sangre de Jesús como de un cordero indica que la imagen de la redención ha sido "contaminada" con ideas sacrificiales, aunque propiamente la redención no es un acto ritual vinculado a los

sacrificios. Tiene más de transacción comercial por lo que la idea de la muerte o la sangre como un precio de redención es apropiada.

En la teología de la iglesia la interpretación de la muerte de Jesús como el precio de nuestra salvación se entendió como lo que tuvo que pagar al demonio para liberarnos (Orígenes, In Matt. 16.8; 12.28). Anselmo lo tomó como un precio que el hombre-Dios pagó a Dios en nombre de la humanidad como pago de la deuda incurrida cuando el hombre desobedeció a su Hacedor. Ni lo uno ni lo otro parecen estar presentes en los escritos apostólicos.

VI. Intepretaciones rituales de la muerte de Jesús.

1. Las palabras de institución eucarística. En los tres evangelios sinópticos las palabras pronunciadas por el Señor sobre la copa de vino hablan de *"mi sangre del nuevo pacto que es derramada por muchos (o por vosotros)"* (Mt. 26.28; Mc. 14.23; Lc. 22.20). Es una clara alusión a la sangre del pacto sinaítico en Ex. 24.6. La función de la sangre de estas víctimas es cimentar la relación entre Dios y su pueblo, mediante el derramamiento de una mitad al pie del altar y el rociamiento de la otra mitad sobre el pueblo. Ya que estos animales eran sacrificios de comunión y holocausto, según Ex. 24.5, una parte de su carne habría sido consumida por el pueblo. Esto hace una analogía muy buena con el pan de la eucaristía, aunque no tanto con la sangre.

Jesús se convierte en el pan de vida que da vida y unidad a la iglesia, un tema elaborado en Jn. 6.22-59. En su última cena instituye como una práctica permanente la continuación de la comunión de su mesa para simbolizar y cimentar la comunidad. Pero al tratar el vino como su sangre introduce un elemento sacrificial que no es coherente con el sistema sacrificial. ¡Nunca en la práctica de Israel la sangre de ningún sacrificio se bebía! Estaba terminantemente prohibido comerla junto con la carne, e implícitamente también beberla. La sangre de la alianza se rociaba sobre los contrayentes para confirmar sus obligaciones mutuas y cimentar su unidad. La carne de las víctimas luego se comía en un banquete que nuevamente confirmaba la unión de la alianza. Estos son los elementos sacrificiales que conforman el fondo de la comida eucarística y de las palabras que la acompañan, aunque la explicación de su aplicación precisa ha producido largas y a veces agitadas discusiones.

2. Jesús como cordero pascual. El evangelio de Juan, a diferencia de los evangelios sinópticos, coloca la muerte de Jesús en vísperas de la fiesta de la Pascua a la hora misma en que se sacrificaban los corderos pascuales. Subraya esta identificación con el incidente de la lanza en su costado que no rompió ningún hueso para que se cum-

pliera la escritura, *"no se le quebrará hueso alguno"* (Jn. 19.31-37, citando Ex. 12.46 del ritual para la pascua).

Es posible que esta identificación esté detrás de las famosas palabras de Juan el Bautista, *"He aquí el cordero de Dios que quita (o carga, ho airon) el pecado del mundo"* (Jn. 1.29). Propiamente el cordero pascual era una víctima cuya sangre protegía contra la destrucción y no era un sacrificio por el pecado. Es posible que el evangelista lo entienda de otro modo. Que la idea de que Jesús murió como el cordero pascual que espanta el peligro no es ajena a la iglesia primitiva lo demuestra el dicho de Pablo, *"Pues Cristo nuestra pascua ha sido sacrificado"* (I Cor. 5.7).

3. La sangre de Jesucristo como elemento purificador. Hemos visto que en los sacrificios del **jattat** y del **asham** la sangre de la víctima funcionaba como detergente de las cosas sagradas que eran ensuciadas con las transgresiones del pueblo. Simbólicamente, varios textos apostólicos atribuyen el mismo valor a la sangre de Cristo (I Jn. 1.7; Rm. 3.25; Apoc. 1.5; I Pedro 1.2; Rm. 5.9; Hb. 9.13-14; Bernabé 5.1).

El escrito neotestamentario que más elabora la imagen de los sacrificios para interpretar la muerte de Jesús es la anónima Epístola a los Hebreos. Su intención es establecer el contraste y la oposición entre los sacrificios del sacerdocio levítico y el sacrificio de Jesucristo como sacerdote más excelente. El Sumo Sacerdote entraba al lugar santísimo que era una copia de la Morada celestial (según Ex. 25.9) con la sangre de carneros que ofrecía por las ofensas involuntarias suyas y del pueblo (**agnoemata**, Hb. 9.7). Este ritual era insuficiente para realizar lo que nuestro autor considera esencial, *"perfeccionar la conciencia del adorador"* (Hb. 9.9). Cristo, en contraste, entró en la Tienda mayor, el modelo celestial revelado a Moisés, con la ofrenda de su propia sangre capaz de *"purificar nuestra conciencia de las obras muertas"* (Hb. 9.14).

Hebreos retiene el concepto levítico de la necesidad de la sangre para limpiar los objetos sagrados (Hb. 9.21-11). La sangre de Cristo purifica el santuario celestial (Hb. 9.23). Pero todo este lenguaje ritual está atravesado por otro que declara la superación y supresión de los ritos. Cristo instituye una nueva alianza en la cual, por no existir la conciencia de pecado será innecesaria la purificación de los objetos sagrados. "Al decir nueva, declaró anticuada la primera: y lo anticuado y viejo está a punto de cesar" (Hb. 8.13). Pues la base del rito es la presencia continua de una conciencia de pecado (Hb. 10.2). La voluntad de obediencia suprime la necesidad de sacrificios, que en todo caso no agradan a Dios (Hb. 10.5-10). En un momento del argumento parece perder importancia el rito, aún el rito de la sangre de Cristo, y es la obediencia de Jesús lo que nos propone nuestro mo-

delo de fe (Hb. 12.2). La muerte de Jesús deja de ser un sacrificio para convertirse en un modelo de fe que nos inspira a resistir hasta la sangre (Hb. 12.3-4).

Hebreos manifiesta tanto la atracción de la imagen sacrificial para entender el por qué de la muerte del Hijo de Dios como también los límites de esta imagen. Finalmente, no es un acto ritual con la sangre de Cristo lo que quita la conciencia de pecado, sino que es la obediencia hasta la sangre lo que nos pone delante el modelo a seguir. La dificultad del argumento complicado de Hebreos es una dificultad real que también está latente en los otros esfuerzos de hablar de la muerte del Cristo como un sacrificio cuya sangre tiene poder de purificar.

Es llamativo que en las alusiones apostólicas se vuelve a que la sangre limpia del pecado a las personas, pues se ha perdido interés en las cosas sagradas del Templo que ocupaban la plana central del sistema levítico. De ahí que se hable de que somos purificados por el rociado de su sangre (I P. 1.2; Bern. 5.1; Hb. 9.19). El único sacrificio del Antiguo Testamento en el que se rociaba al pueblo con sangre era el sacrificio del pacto (Ex. 4.3-8), que no tenía sentido purificador sino comprometedor para la nueva relación que se establecía en ese momento. La nueva alianza es un tema fundamental de la interpretación de la muerte de Cristo, como vimos al hablar de la institución de la Cena del Señor. Pero, siguiendo a Jr. 31.31-34, los apóstoles entendieron que la nueva alianza no tendría futuro si no comenzaba con la purificación de las conciencias manchadas por el pecado, y no solamente los pecados de inadvertencia. De ahí que encontraron en el rociado del pueblo un símbolo apropiado para la purificación que fundamentaría la nueva alianza. El peligro con esta imagen es que cuando se toma muy literalmente hace de la purificación de las conciencias algo logrado desde afuera, contradiciendo así la enseñanza de nuestro Señor de que lo que contamina es lo que sale del corazón (Mc. 1.17-23). Sin conversación y un compromiso con una novedad de vida no puede valer una nueva alianza.

La interpretación sacrificial de la muerte de Jesús conlleva unos peligros de quitarle a la vida cristiana la reciedumbre a la que el ejemplo de Jesús afrontando su martirio nos debía mover. Si bien la idea de que lava con su sangre el santuario celestial (Hb. 9.23-25) preserva las protecciones que introdujeron los levitas, hoy nos dice poco a nuestra fe. El marco más adecuado hoy para interpretar el valor salvífico de la muerte del Hijo de Dios parece más bien el de solidaridad (II Cor. 8.9; Fil. 2.5-11) y el de martirio (Hb. 12.2; Apoc. 12.11).

VII. Reflexión final.

No hemos pretendido en este estudio sistematizar la enseñanza bíblica respecto a los sacrificios cruentos. De hecho, no creemos que sea posible hacerlo. El ritual sacrificial, como cualquier ritual en la vida religiosa de cualquier pueblo, puede ser interpretado de diversas formas, incluso por quienes participan en él. Lo que provocó este repaso de las expresiones bíblicas respecto a los sacrificios fue una interpretación teológicamente peligrosa de los sacrificios. Según esta interpretación el asesinato de Jesús se produjo no tanto por la prepotencia de hombres en lugares de autoridad como por una voluntad de Dios de algo que solamente podía satisfacerse con la sangre de Su Hijo. Este argumento lo elaboró magistralmente San Anselmo en su **Cur deus homo**. Con ello remueve el valor salvífico del martirio de Jesús del mundo público a un mundo religioso donde puede manipularse mediante mistificaciones.

Nuestra experiencia cristiana en estos últimos años nos ha mostrado que la lucha religiosa más importante que nos confronta es la lucha contra la idolatría (Ver **La lucha de los dioses**, de varios autores, San José, DEI, 1980). Decían los profetas que los ídolos son dioses hechos con manos humanas. Es verdad, pero no es un criterio suficiente para el necesario discernimiento, pues a medida que crezcamos en discernimiento espiritual cualquier Dios nuestro puede un día quedar exhibido como la hechura de nuestras manos (o de nuestras mentes, que viene a ser la misma cosa). Es un criterio más útil reconocer al Dios verdadero como aquel que libera a los pobres y oprimidos y que, por lo tanto, se nos manifiesta en el otro excluido (el "más pequeño de éstos mis hermanos" de Mt. 25. 31-46). Falsos en cambio son los dioses que exigen la muerte de otros para que ellos puedan seguir viviendo.

Si esto es así, un Dios que exija sacrificios cruentos para "alimentarse" con su olor grato, o la sangre del hombre-Dios para aplacar su ira por causa de los pecados de su pueblo no puede ser el Dios verdadero. Hemos visto que los sacerdotes levíticos no entendían así a Dios. Para ellos los sacrificios cruentos eran una concesión al apetito humano de carne y a los instintos violentos del hombre. Su función como sacerdotes era controlar y encausar esta violencia tolerada por Dios. No es que Dios por su propia iniciativa pidiera sacrificios, sino que en vista del apetito y la violencia humanas, Dios controlaba con sacrificios el peligro consecuente y aprovechaba las virtudes de la sangre derramada para "asear" su Casa. El sistema levítico buscaba exorcizar el peligro de caer en idolatría postulando una supuesta violencia en la naturaleza de Dios.

No evitó, sin embargo, otro peligro que señalaron insistentemente los profetas. Este era que los sacrificios sirvieran a los ricos,

que tenían los medios para ofrecerlos, como un bálsamo para sus conciencias que les permitiera evadir el verdadero culto a Yavé que se rinde con satisfacer las necesidades de las viudas y los huérfanos.

El ritual sacrificial fue una cantera de imágenes para entender el por qué y el para qué de la muerte del Hijo de Dios. Pero esta reflexión presenta los mismos pëligros que la práctica sacrificial presentó al pueblo de Israel. Puede entenderse el sacrificio del Jesús, el Hijo eterno de Dios, como eficaz por si mismo para purificar las conciencias, sin la exigencia de una conversión y una nueva vida. Es el mismo problema que denunciaron los profetas.

El otro peligro es entender la muerte del Hijo de Dios como un precio exigido por el mismo Dios para satisfacer su dignidad ofendida por la desobediencia humana. Es el argumento de San Anselmo. Este argumento convierte a Dios en un ídolo que exige muerte para mantener incólume su dignidad.

Creemos haber aclarado algunos parámetros de lo permitido y lo prohibido para no convertir a Dios en un ídolo ante la realidad bíblica del ritual sacrificial. El Dios verdadero no es un Dios violento. Puede recurrir a la fuerza cuando esta es un medio salvífico, como fue el caso en la liberación de su pueblo de la esclavitud en Egipto. Puede también recurrir a la fuerza para enjuiciar a los opresores, como el caso en que usó a Asiria para castigar a Judá (Is. 10.5-15). Pero no exige muerte para satisfacer con sangre sus propios apetitos. Hay experiencias misteriosas como la de Job, pero no pueden servirnos de base para formular una teología de un supuesto Dios violento. Subsiste en Dios un horizonte misterioso que a veces experimentamos como demónico. Para los cristianos el peligro es más bien convertir con un lenguaje descuidado o malintencionado al Dios verdadero que levanta de los muertos a los huesos secos (Ez. 37) en un ídolo que exige sangre para satisfacer sus apetitos.

Jorge Pixley
Apartado 2555
Managua
Nicaragua

RESEÑAS

"Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament" Ernst Haag, Norbert Lohfink, Lothar Ruppert, Raimund Schwager. Nº 96 de Quaestiones Disputatae, Ed. Herder, Basilea, 1983.

"No será necesario perder una palabra sobre la relevancia y la actualidad del tema tratado en este libro". Así comienza el libro sobre *"Violencia y No-Violencia en el Antiguo Testamento"*, escrito por un grupo de Católicos alemanes, especialistas en el Antiguo Testamento. El libro nació después de un taller sobre este tema efectuado en agosto de 1981 en Brixen y contiene los planteamientos de los participantes y la evaluación crítica de un dogmático.

Es cierto que el tema es de sumo interés, sobre todo en nuestro continente, América Latina. En primer lugar, porque millones sufren cada día en su propia carne la violencia institucionalizada del hambre, de la cesantía, de la injusticia, de la tortura, etc. Una cultura de muerte nos es impuesta por el imperialismo del primer mundo y sus satélites económicos, políticos y militares.

En segundo lugar, por los numerosos movimientos guerrilleros que tiene nuestro continente, que aceptan una violencia limitada como forma de autodefensa de las masas, denominada por los opresores como terrorismo.

Y en tercer lugar, por la estrategia oficial de la Iglesia Católica, ampliamente mayoritaria en América Latina, que trata de desarrollar una Teología de la Reconciliación donde el método de la no-violencia activa es fundamental.

Leyendo el libro desde esta perspectiva, uno queda un tanto defraudado. El libro no parte, ni toca los problemas y preguntas actuales sobre "la violencia y la no-violencia", como los descritos en las líneas anteriores. En este sentido, el libro es un producto típico de la ciencia veterotestamentaria alemana, altamente teórico y técnico, y, en un cierto sentido, preso de sus propias normas y métodos, lo que impide llegar a afirmaciones teológicas trascendentes. Eso no quiere decir que desde mi punto de vista el libro no tenga valor para nosotros. Hay que tratar de entenderlo desde dentro de sus presupuestos y así valorarlo. Además, debo decir que el tema planteado en el libro es novedoso entre los veterotestamentarios y merece respaldo.

Creo que hay dos aspectos preliminares que debemos tener en cuenta para entenderlo bien. En primer lugar, el método histórico-crítico y su alcance en la exégesis y la teología y en segundo lugar, la obra del filósofo francés René Girard, que ha generado una nueva discusión en la teología.

Los métodos exegéticos formulados por la crítica bíblica moderna, aunque tienen indiscutiblemente una serie de beneficios importantes, se mueven en la historia del texto, es decir, van del texto hacia atrás (sitz in leben) y vuelven al texto. Este se identifica sólo con los estratos anteriores sin explorar el sentido del texto en el contexto del lector.

De esta manera, Norbert Lohfink analiza las fuentes del Pentateuco y lo que dicen sobre la guerra, especialmente respecto a la "Toma" de Canaan. Así, el Pentateuco es inter-

pretado conforme a las teologías "yavista", "elohísta", "deuteronomista", "sacerdotal" y otras. Todo es una empresa altamente hipotética, lo que Lohfink en parte reconoce (pág. 97, nota 97).

Otro ejemplo es el artículo de Ernst Haag sobre "El mensaje del Siervo de Jehová, un camino para superar la violencia". Haag dedica 39 de las 54 páginas de su artículo, o sea un 75%, a la crítica literaria, la crítica de las formas, la crítica de las tradiciones y la crítica de la redacción, para después decir algunas cosas teológicas sobre el camino de la "no-violencia" en los cánticos del Siervo de Jehová. Resulta poco para textos tan interesantes. Pero hay más.

La parte más interesante del libro es la teoría de René Girard y su elaboración respecto al Antiguo Testamento. La visión de Girard concierne a algunas de las preguntas más fundamentales de las ciencias humanas como la esencia de la sociedad, el origen de la violencia y el nacimiento de lo religioso.

Según Girard, el ser humano siempre está tentado de utilizar la violencia, porque todos desean las mismas cosas. Así nace la envidia y la lucha en todos los lugares donde la gente vive junta. Sin embargo, es imposible vivir permanentemente en esta situación. Por lo tanto, es necesario que la violencia se dirija hacia alguien o algo fuera del grupo: El Chivo Emisario. Al mismo tiempo este chivo emisario será un Santo, algo para adorar, porque cumple una función esencial en la sociedad. Así nace, según Girard, lo religioso, donde la tradición judío-cristiana tiene un lugar especial, es decir, en esta tradición la violencia está vencida por primera vez o mejor dicho, podría ser vencida. Girard subraya la tendencia desideologizante en el Nuevo Testamento respecto al mecanismo del chivo emisario y la violencia y la posibilidad que eso da para fundar y mantener una sociedad humana que no está basada en la violencia. En el Antiguo Testamento Girard encuentra la misma tendencia, pero mezclada con el mecanismo de la violencia como lo encontramos en las demás religiones. En este sentido, el Antiguo Testamento es para Girard ambivalente.

Ahora bien, el objetivo principal del libro es investigar la teoría de Girard respecto a los textos del Antiguo Testamento. Así Lohfink examinó las fuentes del Pentateuco. Sus resultados muestran que la "Teología de Guerra" del "deuteronomista" es entendible en la propaganda contra Asiria durante el reinado de Josías. Pero después, en la teología "sacerdotal", desaparece enteramente la guerra. Eso confirmaría el carácter ambivalente del Antiguo Testamento. Más cuando al final del proceso de la formación del Pentateuco el concepto beligerante del "deuteronomista" gana al concepto pacífico del escrito "sacerdotal".

El artículo de Lothar Ruppert sobre "Lamentaciones en Israel y Babilonia, Interpretaciones Distintas de la Violencia" hace hincapié en el carácter revelador del texto bíblico, comparado con los textos sumérico-acádicos.

En Babilonia, por ejemplo, las lamentaciones están centradas generalmente en enfermedades físicas, mientras que en Israel es la competencia en las relaciones humanas. Las causas en Babilonia son casi siempre demonios representados por hechiceros y brujas desconocidas. En Israel, en cambio, se buscan las causas en la relación social quebrada y/o en la ira del Dios de Israel.

En este sentido, las lamentaciones

en Israel se deshacen del contenido mágico y nos revelan causas directas y concretas, parecidas al esquema de Girard, aunque el autor no lo conecta explícitamente.

Ernst Haag muestra en su artículo sobre "El Siervo de Jehová" que este Siervo no trata de reestablecer la justicia a través de la guerra y la violencia. En cambio, el Siervo se abstiene de cualquier forma de violencia y acepta sufrir en vez de otros. Este sufrimiento vicario abre la posibilidad de un nuevo bienestar sin violencia.

Aparte de estos tres artículos, el libro ofrece un excelente resumen crítico sobre el tema de la "Violencia" en la investigación veterotestamentaria hasta hoy día, de Norbert Lohfink. Además, tiene una bibliografía muy amplia y ordenada al respecto.

El libro cierra con la evaluación crítica de Raymund Schwager, un dogmático austríaco, y uno de los teólogos más importantes en la elaboración teológica de la obra de René Girard. Comparto ampliamente su crítica respecto al método histórico-crítico y en consecuencia la falta de un juicio teológico en los artículos. El hace mención de un interesante diálogo durante el Taller en Brixen sobre estos puntos. Lamento mucho que esta discusión haya quedado fuera del libro.

Resumiendo, creo que el libro es valioso, porque trata de abrir la discusión sobre la obra de René Girard entre los veterotestamentarios y muestra, a través del artículo de Schwager, una cierta crítica frente a los métodos de la crítica bíblica moderna. Sería muy importante que otros especialistas en Biblia siguieran este camino. Es verdad que el tema de "La Violencia y la No-Violencia" es muy relevante hoy día y que la tesis de René Girard nos puede ayudar en América Latina a entender mejor nuestra sociedad y para plantear, desde ahí, nuevas preguntas desafiantes a la Biblia.

HARRY SMIT
Bulnes 313
Concepción
Chile

Croatto, Severino: *"Crear y Amar en Libertad"*. Estudio del Génesis 2:4 - 3:24. Editorial La Aurora, Buenos Aires - Argentina. 1986.

Cuando en los siglos 17 y 18, los padres de la alta ortodoxia reformada van hablando del "homo institutus" (Gén. 1 y 2), "destitutus" (Gén. 3 y 4), "restitutus" (en Israel) y "constitutus" (por la gracia de Cristo), no hacen sino reproducir e historizar el antiguo esquema ya pre-escolástico de la "teologia naturalis" sobre el tiempo "ante et post hominem lapsum".

Ya antes de que este esquema llegara a formar parte indisoluble de las dogmáticas protestantes (hasta Barth que en su KD trata de romper con la lectura lineal-histórica de Gen. 1-11 y habla de "saga" y la creación como inauguración del pacto), el famoso catecismo de Heidelberg, en pos de los reformadores mismos, ya había echado los fundamentos de una *doctrina* cuya antropología subyacente era resultado de una lectura histórica de los primeros capítulos de la Biblia.

A la pregunta 7 "¿Pero de dónde viene entonces la naturaleza corrompida (el 'status corruptionis' de las dogmáticas medievales-dW) del hombre?, se responde: 'de la caída y desobediencia de nuestros primeros ancestros Adán y Eva, en el paraíso donde nuestra naturaleza se corrompió tal que todos somos concebidos y nacemos en pecados".

En la tradición protestante, no menos que en la católica, esta doctrina va haciendo surcos y dejó huellas no fáciles de borrar. También en nuestro continente, pues la antropología clásica y predominante es la que acabamos de encontrar en el catecismo de Heidelberg.

Por todo el material amontonado, también a nivel científico-exegético, sobre Gen. 2-3 ("paraíso y caída)" pareciera interminable la tarea de abordar nuevamente estos textos bíblicos.

Son pocos los autores que se atreven a hacerlo en forma de un comentario. Uno de estos aventureros es J. Severino Croatto en su obra *Crear y Amar en Libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24 (El Hombre en el Mundo vol. II)*, Buenos Aires (La Aurora) 1986 (228 pp.).

Es el segundo tomo de lo que será una serie de comentarios sobre el conjunto Gén. 1-11.

A través de las obras previas (1), sabíamos lo que vendría, cuál sería el método y dónde estarían los énfasis.

1. Cf. entre otros: J. Severino Croatto, El hombre en el Mundo I, Creación y Designio, Estudio de Génesis 1:1-2-3, Buenos Aires (La Aurora), 1974; A.J. Levoratti, El hombre en el mundo, en: Rev. Bibl. 39 (1977) 37ss; j. Severino Croatto, El hombre en el mundo según el Génesis (Temas centrales de un nuevo libro), en: Rev. Bibl. 34 (1972)

Con respecto al método, el autor mismo subraya (p. 13) que "quiere poner en práctica la convergencia de diversos métodos, no sólo de los múltiples métodos histórico-críticos (...), sino de éstos como conjunto con la semiótica y la hermenéutica". Es necesario la convergencia de métodos exegéticos, incluyendo la hermenéutica, porque "como relato mítico-simbólico *(Gén. 2-3 dW)* es inagotable y uno llega a lamentarse de la pobreza hermenéutica de dos mil años de tradición cristiana allí alimentada. Todavía es posible enriquecer la exploración de la reserva-de-sentido de esta narración admirable, bella, coherente. Es un desafío (p. 14)".

Ya a primera vista resalta el hecho que no solamente hay mucho espacio para "la cuestión hermenéutica" en todas sus facetas, sino también que la obra es profundamente hermenéutica en cuanto a su estructura misma. Es la primera y fundamental diferencia entre ésta y otras semejantes.

A partir de "las cuestiones introductorias" (no más de 11 pgs., en otras a veces más de la mitad) somos llevados a la crítica literaria siempre combinada con la semiótica de las "unidades de sentido" (p. 28). Son los capítulos I-VII (pgs. 31-172). Ahí está el trabajo "sobre lo que el texto dice..." (p. 173).

Sigue después (p. 173ss) una segunda parte intitulada "de la crítica histórica a la hermenéutica" dividida en los siguientes momentos:

1. El referente histórico del yahvista (175ss).
2. El referente histórico del autor del Génesis y del Pentateuco (180ss).
3. Gén. 2-3 dentro del Antiguo Testamento (184ss).
4. Los LXX (186ss).
5. Filón (189ss).
6. Epoca Intertestamentaria (191ss).
7. Targum (193ss).
8. Lecturas del Nuevo Testamento (197ss).
9. Lecturas de la tradición cristiana (200ss) y, finalmente,
10. "Nuestra Relectura" (204ss).

El capítulo IX puntualiza algunas cuestiones teológicas y entra en debate con la teología sistemática (211ss) y el último capítulo vuelve sobre Gen. 2-3 como parte de su contexto mayor, primero Gen. 1-11, después el Génesis y finalmente el Pentateuco, como *texto* mayor dentro del cual se ubica.

Hacerle justicia a esta obra significaría prácticamente escribir otra. Me limitaré a lo más esencial desde la óptica de lo que es la re-lectura latinoamericana de la Biblia.

Lo que de la parte exegética pro-

41ss; Id., El hombre en el mundo según Génesis, en: Teología y vida 14 (1973) 276ss; Id., El hombre en el mundo según el Génesis, en: Equipo SELADOC, Panorama de la teología latinoamericana I, Salamanca (Sígueme) 1975 123ss; Id., El Paradigma "Conocimiento-Salvación" en las cosmovisiones religiosas, en: Autores Varios, Estudios en homenaje a Luis Farré, Buenos Aires 1985 92ss; Id., 'El mito-símbolo y el mito-relato., en: Autores Varios, Mito y Hermenéutica, Buenos Aires (Publicaciones El Escudo) 1973 83ss; Id., Los dioses de la opresión, en: Autores Varios, La Lucha de los Dioses, San José-Managua (DEI-CAV) 1980 33ss; Id., Cultura Popular y Proyecto Histórico, en: Cuadernos Salmantinos de Filosofía III (1977) 367ss; Id., Conciencia Mítica y Liberación, Una lectura "sospechosa" del mito mesopotamio de Atrajasis, en: Salmanticensis (Salamanca) 28/1-2 (1981) 347ss; Id., Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido, Buenos Aires (La Aurora) 1984; Id. Liberación y Libertad. Pautas hermenéuticas, Buenos Aires (Ed. Mundo Nuevo) 1973.

piamente tal, además de un amplio conocimiento del modo de pensar y escribir de los pueblos vecinos de Israel, se destacan dos cosas. En primer lugar, también allí, en esta parte, *el método*. No son muchos, todavía, los que han hecho esfuerzos realmente logrados por hacer una lectura semiótica de los pasajes en juego. Lo que a menudo ocurre con las lecturas semióticas/estructurales, —que el lector se queda con la pura estructura o, en los mejores casos una *hermenéutica* psicologizante— parece profundizarse en el caso de los primeros capítulos del Génesis (ejemplos en la obra pg. 68, 92 —notas— y passim).

En la obra que estamos comentando no es así, al contrario, es asombroso ver lo que una lectura semiótica bien hecha puede hacer con los textos. Como ejemplos menciono la lectura de Gen. 2: 18-25 (el esquema final en la p. 93) y la de Gen. 3:16 (p. 142s.). La relativa objetividad de tal lectura lleva a nuevos enfoques sobre tejido y, por ende, significado de las unidades de sentido.

En segundo lugar, la gran sensibilidad y conocimiento de lo que son *mito y símbolo*, en su esencia (fenomenológicamente) y contexto oriental.

Da pena constatar en muchas obras sobre los pasajes en cuestión, cuánto les cuesta a los exégetas aprender de la antropología, fenomenología y etnología a re-evaluar y apreciar los mitos (2). Incluso lo vemos en "el Génesis" de Westermann, por más espacio que en esta obra haya para el repaso y la comparación de los diversos mitos (3). Lo mismo vale para el símbolo.

Lo que en la obra de Croatto enriquece enormemente la lectura de las perícopas es, a mi modo de ver, precisamente la *convergencia* de los métodos exegéticos (incluyendo la semiótica) *más* la "sabiduría" de diversas ciencias extrabíblicas hecha fructífera para la lectura de textos bíblicos.

Es esta combinación la que verdaderamente lleva a una nueva iluminación de la estructura de los textos y que da nuevas pistas sobre su significado.

Nombro cuatro temas que en la obra son "re-ubicados".

1. El núcleo: huerto/ jardín/ paraíso/ *quinta*. No es nuevo el descubrimiento del jardín como quinta y del hecho que la trama se desarrolla en un ambiente campesino. En la presente obra, sin embargo, ese hecho que muchas veces se mencionó de paso, se torna sumamente relevante, pues, es un ambiente esencialmente *israelita* en el cual el "esposo" y su "esposa" crean y aman en libertad (Gén. 2) y (Gen. 3) toman del fruto del árbol (cf. pp.60ss y passim) y no "pre-histórico".
2. Significado y lugar de los árboles en la estructura total de Gén. 2:4-3:24. (pp.66ss y cp. VIII).
3. Función, lugar y papel de la serpiente en Gén. 3:1ss. Resulta extraordinariamente enriquecedora la búsqueda por el significado del *símbolo* serpiente en la mitología y simbología orientales. La sutil y astuta "maestra de sabiduría" (p. 99) tiene mucho más que ver con conocimiento = poder

2. Para un resumen de cómo la temática mito-creación-Génesis fue enfocada en las últimas décadas cf. Henning Graf Reventlow, Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century, Philadelphia (Fortress) 1985 134-167.
3. C. Westermann, Genesis (BK I, 1), Neukirchen-Vluyn 1974 espec. 28ss.

("totalizador") del que nos imaginábamos. Asimismo el árbol del conocimiento del bien y del mal (cf. los excursos pp. 119-135).

4. La posición (también estructural) y el papel de la mujer ("esposa") tanto en Gén. 2 final, como en Gén. 3 (comienzo y casi al final). No será posible anular las lecturas machistas hechas de los versos correspondientes, pero en la obra de Croatto, las condiciones están dadas para ello (cf. pp. 77s., 82ss, 94s. (excurso), 107, 112).

Después de haber descubierto, con más nitidez que antes, "lo que dice el texto", vamos, en la segunda parte a "lo que se refiere" (el conjunto de los referentes históricos y las distintas relecturas posteriores, cp. VIII).

En esta parte, la concepción profundamente hermenéutica de lo que es "Biblia" (4), dirige las preguntas hechas a los textos desde la perspectiva de las relecturas. Los textos bíblicos son, en su redacción final, producto de comunidades y cadenas de reactualizaciones (nosotros no leemos un texto "yavista", pg. 174) y hablan de *prácticas* existentes en Israel. "Lo que el texto narra no es un suceso del pasado convertido en figura, si no causa, de otros posteriores. Es todo al revés. El texto de Gén. 2-3 surge de preguntas formuladas en la *vida* (subr. mío) de Israel, y que contesta con *tal* lenguaje mítico (p. 174). "Cuando se escribió Gen. 2-3, su autor quiso interpretar una realidad, no tanto personal (...) cuanto de su comunidad histórica. Son determinadas prácticas de Israel las que son problematizadas en nuestro texto... El texto surge en *Israel*, de la vida de Israel, y su destinatario es Israel" (p. 173).

La intención teológica del texto es "la de interpretar y buscar el *sentido* de determinadas prácticas socio-históricas de *Israel*" (p. 174).

Aunque "en ningún momento el texto dice a qué, o a quién se refiere" (p. 174), sin embargo "aquellos símbolos... pueden ser una excelente interpretación de la experiencia de Israel bajo Salomón" (p. 177). "¿Podía el Salomón "sabio", hábil comerciante y administrador inteligente de su reino, haberse sustraído a la "desmesura" de querer ser *como dios*, tan propia de los reyes?" (p. 178).

La lectura "salomónica", empero, no es la única posible, ni la que agote el relato de Gén. 2-3. El referente histórico del autor del *Génesis* y del Pentateuco debe haber sido, probablemente, la situación del segundo cautiverio o directamente después. Es la época de la promesa aún no cumplida (p. 180 nota 8, p 181), momento donde el "estar fuera" es experimentado nuevamente.

Así somos llevados de los distintos referentes históricos de los distintos redactores a las (muchas) relecturas hechas del texto, dentro y fuera de la Biblia. Hasta llegar a "nuestra relectura" (p. 204ss), "la única que legitima para nosotros el texto bíblico como texto *sagrado* y normativo" (p. 175).

Cito 3 pasajes de la última de las relecturas (pp. 204ss).

"El relato de Gén. 2-3 no dice *para quién* es el fruto del trabajo. Esa indefinición permitía sin duda una lectura dominadora del texto. Con todo, cabía también, como cabe hoy, una lectura (liberadora) de un texto polisémico como éste. A decir verdad, , es la única que tiene en cuenta la trama del texto: por lo que éste *no* dice (el trabajo no es para el culto ni para alimentar a Dios, que siempre es mediatizado por sus 'representan-

4. Cf. su Hermenéutica Bíblica, ver nota 1.

tes' humanos; ini para servir a otro hombre, que no existe aún!) y por lo que dice: el hombre a secas, es decir todo hombre, está destinado al trabajo. No se marcan desigualdades. El objetivo es transformar la tierra, hacerla fecunda, y esto es un servicio antes de haberse convertido en servidumbre" (p. 206).

"En la medida en que el trabajo alienante es posterior, y debido a, la transgresión, indica que no entra en el designio divino. Aun con la sentencia de Gén: 3:17-19, el *ideal* que proclama el texto bíblico es el del trabajo plenificador y creativo que motiva la creación del ser humano. Desde nuestro horizonte de hombres o pueblos oprimidos fundamentalmente por las estructuras alienantes del trabajo, el querigma del Gén. 2-3 apunta a suscitar la 'memoria' del trabajo creativo, justo, igual para todos. Si hay condiciones objetivas de dureza, nada hay en el texto que añada a ellas las estructuras de dominación. Una lectura 'liberadora' del trabajo humano es por tanto parte de la reserva-de-sentido de Gén. 2-3" (p. 207).

"La exégesis... nos ha mostrado que el pecado tematizado en Gén. 3 es la infidelidad a la *palabra de Yavé* en la forma de una ruptura de la alianza, pero cuyo contenido no es la concupiscencia en general, sino el pecado *preciso* de la desmesura humana... Ahora bien, es muy difícil que el oprimido, el marginado y el desvalido, pretendan ser 'como Dios'. Esto implica 'poder'... La pretensión humana de ser 'como Dios' va acompañada del poder dado por la riqueza, lo que en un buen análisis socioeconómico significa que va acompañada de la explotación del trabajo humano" (p. 209).

Pertenece a una opción y postura esencialmente hermenéuticas del autor, el no haber omitido esta última de las relecturas, "la nuestra", la que debe convertir la palabra de Gén. 2-3 en Palabra Sagrada. Es difícil encontrar semejante cosa en obras similares; en la exégesis clásica predomina todavía la convicción, desde el punto de vista hermenéutico aberrante, que *no corresponde* iluminar nuestro presente a través de los textos bíblicos a fin de generar nuevas prácticas (liberadoras).

Una de las cosas que, a mi juicio, convierte la obra de Croatto en una contribución de inestimable valor al *caminar* de los pueblos latinoamericanos, es precisamente esta relectura actual, totalmente necesaria y legítima.

Después de todo lo dicho no es necesario repetir que en "Crear y Amar en Libertad", a mi juicio, nos encontramos con una de las obras cumbre de la exégesis latinoamericana (5).

Una reciente investigación del área bíblica de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile sobre la "relectura de la Biblia en América Latina" (6) arrojó resultados asombrosos. Un 80º/o de la lectura "sociológica" de la Biblia proviene de Brasil, mientras que casi un 80º/o de la lectura semiótica y hermenéutica tiene su origen en Argentina (ISEDET). Son dos escuelas con métodos de exégesis distintos pero complementarios. En

5. La reseña de A. Ricciardi en Cuadernos de Teología VII (1986) 336ss de la presente obra de Croatto, no logra tomar en cuenta la especifidad metodológica del comentario y se pierde en una discusión de detalles que le restan valor a la misma reseña.
6. Cf. Hans de Wit y.o., Relectura de la Biblia. Informe preliminar del proyecto de investigación del área bíblice (C.T.E./C.D.M.), Santiago de Chile 1988 27ss.

la práctica, sin embargo, hay muy poca síntesis entre ambas.

Creo que el comentario de Croatto es una de las mejores muestras de cuán fructífera puede ser una simbiosis de ambas lecturas y, con eso, la relectura *latinoamericana* de la Biblia.

Croatto no es una exégeta "popular" (en el buen sentido de la palabra). Son otros los que deberán popularizar sus descubrimientos, tarea al mismo tiempo linda y urgente (7), sobre todo en vista del lugar privilegiado que entre nosotros tiene la antropología a la cual hicimos referencia más arriba.

Termino con algunas observaciones.

1. Ya en las antiguas dogmáticas se consideraba a Génesis 2:4-*4:26* como el "locus classicus de homine et peccato", y no solamente Gén. 2:4-3:24. K.A. Deurloo, en su excelente obra *Kain en Abel*, Amsterdam 1967, hace patente, a través de una lectura semiótica de Gén. 4:1-16, que es necesario leer esta perícopa como desenlace final del acontecimiento Gén. 3:1-24, de la misma manera que Gén. 3:1-24 apunta a lo que sigue en cap. 4. El que tomó del fruto del árbol *es* el que asesina a su hermano, llamado *Abel*.

Creo que hubiera sido bueno reservar un poco más de espacio para esta estructuración de Gén. 2-4, aunque fuera para así no tener que repetir demasiado en el próximo tomo (8).

2. El capítulo X retoma el tema de la ubicación de Gén. 2-3 en su contexto mayor, *después* de que en cap. VIII estuviéramos presenciando el debate entre exégesis y teología sistemática. ¿No hubiera sido más natural incorporar lo dicho en cap. X en la parte VII, 2 (el referente histórico del autor del Génesis y del Pentateuco)?

Debemos felicitar a Severino por habernos entregado una obra cuya riqueza, novedad y profundidad son difíciles de exagerar.

Es de desear y esperar que La Aurora haga todo lo posible para que "Crear y Amar en Libertad" esté en el mayor número de bibliotecas teológicas posible y no solamente las de habla hispana. Es una obra que no solamente vio en la exégesis de los textos de Gen. 2-3 un desafío, sino la obra misma, como muestra de la exégesis latinoamericana actual, constituye un desafío para aquel mundo donde leer científicamente la Biblia *no* implica a la vez una *relectura* tendiente a generar nueva vida para los hombres.

¡Esperemos que el tomo 3 aparezca en menos de 10 años!

Hans de Wit

---

7. Sobresale la escasez de trabajos sobre Gén. 1-3 en América Latina, también a nivel popular. Cf. entre otros: Carlos Mesters, Paraíso Terrestre ¿Nostalgia o esperanza?, Buenos Aires (Bonum) 1972 (= Paraíso terrestre: Saudade ou esperanza?, Petrópolis (Vozes) 1971).
8. Cf. Crear y Amar en Libertad p. 169: 'El epílogo de 3:22-24... cierra perfectamente las escenas anteriores y deja abierta una pista para la continuación de la historia humana en 4:1ss. Tanto es así, que uno está tentado a tomar como una unidad cerrada el conjunto que va de Gén 2:4 hasta 4:16. Ver también nota 22 en la misma página.

CONTENIDO DEL NUMERO 1

Presentación
Milton Schwantes

Editorial
Pablo Richard

Lectura Popular de la Biblia
Pablo Richard

Una lectura bíblica en las CEBs
Neftalí Vélez

Oseas: una nueva propuesta de lectura desde América Central
Jorge Pixley

Elementos bíblicos que iluminan el camino de la comunidad cristiana
Elsa Tamez

Los profetas, Juan y Jesús y los otros líderes
Carlos Mesters

Jacob el pequeño
Milton Schwantes

Nicaragua en la Biblia
Javier Saravia

Trabaja en propagar la Buena Noticia
J. P. Wyssenbach

Reseñas de libros

Costo de la suscripción: America Latina US$ 12
2 veces al año Otros países US$ 20

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de diciembre de 1988.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3649

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY